المكتبة الثقافية

١٣٣

الفلسفة فى الميثاق

الدكتور يحيى هويدى



الفلسفة فى الميثاق

الدكتور يحيى هويدى

توزيع

دار القلم

١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة
ت ٥٥٠٣٢ — ٧٧٧٤١
طنطا ميـــدان الساعة
ت : ٢٥٩٤

١٥ مايو ١٩٦٥

تصدير

في مساء يوم ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ ، وفى الجلسة الافتتاحيــة للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية قدم الرئيس جمال عبد الناصر ميثاق العمل الوطنى ، إطارا لحياتنا الحاضرة ، ودليلا لعملنا فى المستقبل . فتلقفته قرائح الـكتاب والمفـكرين والعلمـاء المتخصصين ، وقدموا حوله تفسيرات وتحليلات وشروحا لا تحصى . وأغلب الظن أنهم لم ينتهوا بعد من تعليقاتهم ، لأن مهمة اكتشاف الميثاق ما زالت مستمرة ، وستظل دائما متجددة .

والتحليلات التى أقدمها اليوم حول الميثاق تتناول ما فى هذا الـكتاب من أفـكار فلسفية ، أطال الميثاق الحديث فى بعضها ، ولمس بعضها الآخر لمسا رفيقا . ولـكنى عالجتها جميعاً على نحو يسمح بإعطاء القارئ صورة واضحة عن « الفلسفة فى الميثاق » .

وأقول « الفلسفة فى الميثاق » عامدا ، لأنى لا أريد أن أقدم هنا « فلسفة الميثاق » . أى أننى لا أريد أن أتحدث حديثا عاما عن روح الميثاق أو عن الإطار العـام الذى علينا أن نضع فيه جميع الحلول التى قدمها الميثاق لمشاكلنا الحاضرة والمستقبلة ،

بقدر ما أريد الحديث عن الأفكار الفلسفية الصميمة التى ينبغى أن يلتفت إليها طلاب الدراسات الفلسفية المتخصصون، والتى أشار إليهـا الميثاق . ومعنى ذلك أن الأفكار التى ساعالجها فى هذا الكتاب الصغير تنتمى إلى علم الفلسفة أكثر من انتمائها إلى الفلسفة فى معناها العام الشائع ، حين تطلق هذه الكلمة ويقصد بهـا الروح العامة أو الفكرة العامة التى يدور حولهـا مشروع أو موضوع معين .

ومع ذلك ، فاود أن أطمئن القارئ العادى الذى غالبا ما تخيفه كلمة الفلسفة ، لأنها تقترن فى ذهنه بالتعقيد والغموض ، إلى أننى آثرت هنا الوضوح الذى بلغ حد التبسيط ، والتزمت بأسلوب أقرب إلى الأسلوب الصحفى . وما ذلك إلا لتصل مجموعة الأفكار المتواضعة التى ضمها الكتاب إلى ذهن الجماهير بدلا من أن يقتصر فهمها على طبقة المثقفين المتخصصين ، تمشيا مع روح الثقافة الجماهيرية التى نسعى إليها جميعاً فى هذا العصر الاشتراكى المجيد الذى نعيش فيه .

يحيى هويدى

مقـــدمة

تثبيتا لخطانا على طريق الثورة ، وأداء لواجبنا التاريخى ، وإرساء لرسالتنا السامية فى بنـاء أمتنا العربية على أسس من الحرية والاشتراكية والوحدة برز الميثاق فى تاريخنا الوطنى إطارا لحياتنا الحاضرة ودليلا لعملنا فى المستقبل .

ونحن نلتقى فى الميثاق بكل شىء ، نلتقى فيه بعلوم التاريخ والقانون والاجتماع والفلسفة والأخلاق والاقتصاد منظورا إليها نظرة جديدة ، نظرة بلغت من وضوحها وجلائها أن خيل إلينا أننا نراها للمرة الأولى مع أن الميثاق لم يفعل إلا أن أبرز لنا ما كنا نعيشه ونعانيه قبل الثورة ، وما أصبحنا نتطلع إليه بعدها ، من غير أن نتبين معالمه . وتلك هى آية العمل الصادق دائماً ، يعبر عما يعيشه الناس فى وضوح يصل به مباشرة إلى القـلوب ، لأنه يجلو الحياة ، ويجدد النظرة الإنسانية إليها .

وقد طالبنا الميثاق أن نخطط لحياتنا من جديد ، فى ضوئه ومن إيحائه . طالب علماءنا أن يعيدوا كتابة علومهم لتتمشى مع روحه ، ولـكيلا تـكون جامعاتنا ومدارسنا فى واد بعيد عن إطار حياتنا . إلا أن هذا ليس معناه الاقتصار على ما فى الميثاق

من علم . فالميثاق لم يدع أنه جمع بين دفتيه تفاصيل العلوم ، ولم يدع أنه دراسة لعلم ما من العلوم . بل معناه أن يضع علماؤنا نصب أعينهم الإطار الذى قدمه الميثاق ليسترشدوا بهديه فى كتاباتهم الجديدة ، وفى النقد الذى يوجهونه لهذه النظرية أو تلك ، لهذا المذهب أو ذاك .

فليقدم علماء الدراسات الإنسانية عندنا — إن استطاعوا — تاريخا جديداً وقانونا جديداً وعلم اجتماع جديداً ومذهبا جديداً فى الاقتصاد ومذهبا طريفا فى الفلسفة ودراسة جديدة للقيم الأخلاقية . وإن لم يستطيعوا ، فليبقوا على ما فى كتبهم من نظريات ومذاهب أكاديمية . ولكن الميثاق يدعوهم إلى مراعاة روحه وإطاره فى النقد الذى يوجهونه لها ، لكيلا يرسخ فى أذهان الطلاب أنها نظريات ومذاهب خالدة لاقبل لمناقشتها .

والحق أن علماءنا لن يستطيعوا أن يجردوا كتبهم من هذه النظريات والمذاهب لأن دراستها تكون صلب الدراسات الأكاديمية فى كل الجامعات ، ولأن الميثاق نفسه يدعونا إلى أن يكون فكرنا « مفتوحا لكل التجارب الإنسانية ، يأخذ منها ويعطيها ، لا يبعدها عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالعقد » . فحسبهم إذن أن لا يقتصروا على شحن ذهن الطالب بالنظريات

والمذاهب التقليدية دون أن يسمعوه رأينا فيها . ومهمة الربط بين هذه المذاهب والإطار الذى يقدمه لنا الميثاق هى المهمة الصعبة التى يجب أن يضطلع بها علماء الدراسات الإنسانية عندنا ، إلى جانب المهمة الأكثر صعوبة وهى تقديم النظريات الجديدة الطريفة .

وقد يبدو لبعض السذج أنه لا صلة فى ميدان الفلسفة مثلا بين ماقدمه الفلاسفة القدماء والمعاصرون من نظريات وما احتواه الميثاق من آراء . وهذه النظرة الضيقة إلى الدراسات الفلسفية هى آفتنا الكبرى ، وهى ما نطالب اليوم بعلاجه ، والبحث عن تلافيه .

وعلاجه لا يتأتى فى نظرنا إلا إذا تمثلنا النظريات والمذاهب الفلسفية ، وهضمناها هضما جيداً ، ووضعنا أيدينا على محور تفكيرها والباعث عليه ، واستطعنا مع دراستنا لكل ما تقدمه لنا من مصطلحات وتأملات ومقولات أن نقف على حقيقتها التى تختفى عادة وراء السطور ، والتى لا تكفى الدراسة العاجلة أو الدراسة الأكاديمية المقفلة فى توضيحها .

وإذا كنا نطالب بالفكرة الجديدة وبالنقد الواعى ، وندعو إلى الربط بين النظريات الفلسفية وروح الميثاق فى ميدان

الدراسات الإنسانية عامة، فإن دعوتنا لهذا كله فى ميدان الفلسفة آلزم وألصق. وذلك لأن الميثاق يقدم لنا إطارا جديداً لحياتنا. والفلسفة فى تعريفها الأصيل — لا فى هذه التعريفات المنحرفة التى تعطى لها أحيانا — هى علم تعميق الحياة، وتأصيلها، ورسم لإطارها العام ونظرة شاملة للكون. فلا غرابة بعد هذا أن نلتقى بالفلسفة فى الميثاق، وأن نجد فيه كثيراً من الأفكار التى تعيننا فى الوصول إلى مذهب فلسفى متكامل. وتقدم لنا فى الوقت نفسه أسساً لنقد عديد من التيارات الفلسفية التى ظهرت هى الأخرى للتعبير عن نظرة شاملة فى الحياة.

فالميثاق يحدثنا عن التجربة العربية التى كانت ـ ولا شىء غيرها ـ مصدرا لانبثاق الميثاق نفسه، وقبل هذا، مصدرا للثورة العربية. ويعين الدور الذى ينبغى أن يضطلع به الإنسان العربى فى مواجهة الحياة، فيحدده بأنه قائم فى تغيير وجه الحياة مفرقا فى هذا الصدد بين الإصلاح والثورة. ويقدم لنا نظرية فى الحرية. ونظرية فى فلسفة الاشتراكية العلمية التى يحمل عبء تقديمها إلى العالم. ونظرية فى التاريخ تعترف بحتميته، لكنها لا تتجاهل تأثير الإنسان فى أحداثه. ونظرية فى الصراع الطبقى وضرورته أو عدم ضرورته، والحل السلمى الذى ينتهى إليه،

ونظرية فى القيم الأخلاقية والروحية تنبع من واقعنا لكنها تتفق مع أدياننا السماوية وتقاليدنا .

وقد عالج الفلاسفة كل هذه المشكلات فى مذاهبهم ، ولا يكاد يخلو مذهب فلسفى واحد من بحثها والإدلاء بدلوه فيها . ومهمتنا أن نربط بين آراء هؤلاء الفلاسفة ورأى الميثاق فيها ، لكيلا نحرث فى البحر ، ولكيلا يظل تدريس الفلسفة فى جامعاتنا بمعزل عن إطار حياتنا الجديد . مع أن الفلسفة أولى الدراسات بالابتعاد عن هذه العزلة ، لأن كل الدراسات التشريعية والاجتماعية والاقتصادية ليست إلا تطبيقات للإطار العام الذى يضعه الفيلسوف .

وسنحاول فى الفقرات التالية من الكتاب أن نشير إلى موقف الميثاق من هذه المشكلات ومعارضته لكثير من التيارات الفلسفية . وسنخصص كل فقرة لفكرة أو مشكلة فلسفية واحدة ستكون بمثابة المفتاح الذى ينضم إلى سلسلة المفاتيح الأخرى لنفتح لنا أبواب فلسفة الميثاق .

١ — العلاقة بين الفكر والتجربة فى الميثاق

يحدثنا الميثاق عن التجربة باعتبارها المصدر الذى استوحى جميع أفكاره منه . فالتجربة هى التى علمته أن الثورة هى الوسيلة الوحيدة لانتصار النضال العربى والطريق الوحيد الذى يستطيع أن يعبر عليه من الماضى إلى المستقبل . وينظر الميثاق فى الفترة الطويلة التى مرت بنضال الشعب المصرى بين انتكاسة ثورة **١٩١٩** حتى بزوغ ثورة **٢٣** يوليو **١٩٥٢** ، فيتعلم من تجربة الشعب مع القيادات الحزبية فى ذلك الوقت ومن خيانة بعض هذه القيادات لمبادئها درساً أصيلا هو « أن القيادات الوطنية حين تخلع جذورها من التربة الشعبية تحكم على نفسها بالذبول والموت » . وبالتجربة وعن طريقها استطاع الميثاق أن يصف الشعب بأنه « المعلم » . واستطاع كذلك أن يرفض منطق دعاة الإصلاح ويختار طريق الثورة الشاملة ، واستطاع أن يرفض الديموقراطيات ذوات الواجهات الدستورية التى لا تحتوى على أى مضمون اقتصادى . وانتهى إلى أن الحرية أو الديموقراطية السياسية لا معنى لها بدون الحرية الاجتماعية التى هى الأساس

فى الديموقراطية الاقتصادية أو الاشتراكية . وعن طريق التجربة . . . تجربة الوحدة الأولى مع سوريا ، استطاع الميثاق أن يضع يده على الأساس الحقيقى لكل وحدة عربية ، وهو وحدة الهدف . واستطاع كذلك أن يعرف أن الطريق الحقيقى للوحدة هو طريق الاشتراكية . وعن طريق التجربة أيضاً فطن الميثاق إلى أن الحل الاشتراكى هو الحل الحتمى لتحقيق الكفاية والعدل وربط الإنتاج بالخدمات ، وتمكن الشعب من السيطرة على كل أدوات الإنتاج . واحتراما لهذه التجربة رأى الميثاق فى مجال التطبيق الاشتراكى أننا لا يمكن أن نأخذ فى مصر فى مجال الزراعة بمبدأ تأميم الأرض وتحويلها إلى الملكية العامة ، فاخذ بالملكية الفردية للأرض فى حدود لا تسمح بالإقطاع . واحتراما لهذه التجربة نفسها أيضاً رأى الميثاق أنه إلى جانب الأسس المادية التى تدفع بعجلة التقدم إلى الأمام فإن الدور الذى تلعبه القيم الروحية النابعة من أدياننا السماوية لا يمكن لنا أن نتجاهله .

تلك هى بعض الأفكار الهامة التى نلتقى بها فى الميثاق . وكلها وعشرات أخرى غيرها يقدمها لنا الميثاق باعتبار أنها نبعت من التجربة .

* * *

فما المقصود بالتجربة هنا ؟

ليس المقصود بها الخبرة الفردية أو المعاناة الشخصية لبعض المواقف بل المقصود بها المعاناة الجماعية لمواقف مشتركة .

وليس المقصود بها مايراه العقل من زاويته الخاصة فى الأشياء التى تزخر بها الطبيعة بعد أن يكون قد اختار منها ماشاء وأسقط ما شاء بحسب نظرته الذاتية المحضة بل المقصود بهـــا التجربة الخارجية بكل ما تحتويه من شكائم ، والواقع بكل ما يشتمل عليه من صدمات تقاوم نزوات العقل ووجهات نظره الفردية .

ويتضح معنى التجربة بصفة خاصة إذا تبينا العلاقة الفلسفية القائمة بينها وبين الفكر .

فقد رأى بعض الفلاسفة أن الفكر سابق على التجربة ، بمعنى أنه هو الذى يشكلها تشكيلا أوليا . أى أن العقل الإنسانى فى نظرهم يستطيع أن يعد مجموعة من المقولات العقلية والإطارات الذهنية فى استقلال تام عن التجربة ، وقبل أى احتكاك بها ، ثم يقوم بعد ذلك بنشر هذه القوالب العقلية على محتويات التجربة فتأخذ هذه الأخيرة الشكل الذى أعد لما فى هذه القوالب العقلية

وعلى العكس من ذلك رأى فريق آخر من الفلاسفة أن التجربة هى التى تفرض على العقل أوامرها ، ورأى أن الفكر

ليس إلا مجرد صدى للواقع ، يسجله تسجيلا أمينا ، لا يملك معه أن يحيد عنه .

* * *

فما هو موقف الميثاق من هذين الفريقين ؟

لقد رأينا إلى أى حد كانت التجربة مصدر الكثير من أفكار الميثاق فمن الطبيعي والحال هذه أن يقف الميثاق موقف المعارض للفريق الأول من الفلاسفة الذين يرون البدء بالفكر، ويعتقدون أنه قادر على تشكيل التجربة من غير حاجة إلى الاحتكاك بها .

فالميثاق يحذرنا فى فقرات كثيرة منه من خطر « النظريات الجاهزة والاستغناء بها عن التجربة الوطنية » ويقرر مثلا أن الحرية الاجتماعية أو الاشتراكية « ليست التزاما بنظريات جامدة لم تخرج من صميم الممارسة والتجربة الوطنية » . ويرفض مبدأ استيراد النظريات من الخارج . وفى الحلول التى قدمها لبعض المشاكل التى تشغل بالنا ، نراه يضرب صفحا عن النظريات الجاهزة والمقولات المجردة ليستخرج الحلول من واقع التجربة ويحذرنا من المراهقة الفكرية التى تحد من قدرة الكفاح

الوطني على الانطلاق ، وتقيده بمجموعة من القوالب والتفسيرات الجاهزة التي تعوق التفكير الخلاق المنبعث من الواقع الوطني ، وتخلق نوعا من الإرهاب الفكري يعرقل التجربة والخطا .

فعناصر الوحدة العربية مثلا ، كما يراها الميثاق ، لا تقوم على فكرة أو مقولة الجنس العربي ، ولا تقوم كذلك على مقولة الدين بل تقوم على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل . وكلها عناصر نبعت من التجربة العربية في الماضي والحاضر ، ومن آمال الشعب العربي في المستقبل . وهذه العناصر لا تتعارض مع فكرتي الدين أو الجنس لأنهما يدخلان في فكرتي الحضارة والتاريخ ، ولكن الميثاق يفضل عدم البدء بهما لأنهما يمثلان مقولتين جاهزتين من مقولات الفكر يبدأ بهما أو بأحدهما كثير من المفكرين من تحليلاتهم التي يقدمونها للوحدة العربية أو القومية العربية ، فيحصرون أنفسهم في دائرة ضيقة ، ويحجبونها عن التفاعل مع خصوبة الواقع العربي ، وتعدد جوانبه .

ونراه كذلك في مشكلة العلم للعلم أو الفن للفن يحدد موقفه في وضوح . فيرفض هذا الاتجاه النظري في المعرفة ، ويقول : « إن العلم للمجتمع يجب أن يكون شعار الثورة الثقافية

فى هذه المرحلة » . ومن ثم يرى أن الجامعات ليست أبراجا عاجية ، بل طلائع متقدمة تستكشف للشعب طريق الحياة . وذلك إشفاقا منه على الجامعات من أن تعزل نفسها عن الواقع الشعبي والتجربة الجماهيرية واحتياجات الوطن .

وبالإضافة إلى هذا فإن الميثاق فى رفضه للنظريات الجاهزة وللاتجاهات النظرية فى المعرفة ، نراه منطقياً مع نفسه حين يرفض أن « يفرض على الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى صيغة واحدة لصنع التقدم » . وذلك لأنه ميثاق للعمل فى الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، ليس من حقه أن يفرض طريقا واحدا بعينه على جميع أجزاء الوطن العربى ، مع ما بين هذه الأجزاء من خلافات أملتها الظروف التاريخية والثورية التى مرت بكل جزء على حدة .

كل هذا وغيره يقال فى مجال نقد الميثاق للمذاهب الفلسفية المثالية التى تبدأ من الفكر ومقولاته فى استقلال عن التجربة ووقائعها . وأصحاب هذه المذاهب معروفون لدارس الفلسفة والأدب على السواء ، فلا محل هنا لشحن ذهن القارئ بأسمائهم وأسماء مذاهبهم . وحسبنا أن نقول : إن الميثاق فيما يتعلق بموقف

الفريق الأول من الفريقين السابقين يعارضه معارضة صريحة ، ويفضل أن يبدأ من التجربة لا من الفكر .

* * *

لكن التجربة كما تكون ضمانا لسلامة الفكر وحداً له من شطحاته وكبحا لجماحه ، فإنها قد تكون أيضا كبتاً لانطلاقه ، وتقييداً لحريته ، وحصراً لثرائه وتنوعه .

ولذلك فإن الميثاق على الرغم من كل هذا الاعتزاز بالتجربة ، فإنه لم يهمل الفكر ، ولم ينظر إليه على أنه مجرد انعكاس سلبي للتجربة على نحو ما يفعل الفلاسفة الماديون أصحاب الفريق الثانى الذين أشرنا إليهم سابقاً . بل يفضل أن يأخذ بالتفاعل الديناميكى بين الفكر والتجربة . فيقول : « إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتتأثر به » .

وفى موقف كهذا ، لا يمكن أن يصبح الواقع إرهابا للفكر أو سيفا مسلطا عليه ، ولا يمكن أن يتضاءل شأن الكلمة التى هى أداة الفكر فتصبح ترديدا لمجموعة بعينها من الشعارات ،

ولا يمكن أن يهون الأدب على نفسه فيستحيل إلى مجرد دعاية رخيصة . .

* * *

إن الميثاق يدعو إلى الالتزام فى الفلسفة والأدب والثقافة الإنسانية عامة . لا . بل إنه يتجاوز « الالتزام » إلى نوع من « الإلزام » ، يلزم الفلاسفة والأدباء والمثقفين بحسبه بالسير فى طريق معين ، على الأقل فى هذه المرحلة من مراحل بناء أمتنا . لكن هذا الالتزام أو الإلزام لن يكون بحال من الأحوال تسجيلا للواقع على نحو ما تفعل آلة التصوير . وذلك لأن للواقع أبعادا لا حصر لها ، وللتجربة زوايا متعددة يترك الميثاق للمفكر مطلق الحرية فى اختيار آية زاوية منها ، واختيار طريقة التعبير عنها بما تشتمل عليه من أشكال متباينة . أما أن يهمل التجربة التى نعيشها ، ويتقوقع فى فكره ، ويكتفى باجترار ذاته أو يتعدى هذه الحدود ، فيسخر منها بطريقة أو بأخرى، فلا أحسب أن أحدا سيوافقه فى هذا . بل ولا أحسب إلا أن يتدخل المجتمع ليوقف هذا الطراز من المفكرين عند حدودهم . لأنهم فى موقفهم السلبي من تجربتنا ، وفى تطاولهم أو اجترائهم الايجابى عليها ، إنما يصدرون عن مذاهب مستوردة

من الخارج ، لا تتفق مع تجربتنا القومية التى التزم الميثاق بها ، وبات من واجبه وواجب المجتمع أن يلزم الآخرين بها .

وإذا أردنا بعد هذا تلخيص موقف الميثاق من العلاقة بين الفكر والتجربة ، لقلنا إن الميثاق لا يعترف بالفكر المستقل عن الواقع والتجربة ، ويفضل دائماً أن يبدأ من التجربة . لكن البدء بالتجربة لا يؤدى فى الميثاق إلى إلغاء دور الفكر . ففيه فكر يساند التجربة ويوضحها ، وتجربة تساند الفكر وتعمقه .

وعلينا أن نلتزم بهذا الموقف الفلسفى الأصيل القائم على الديالكتيك الحى بين الفكر والتجربة فى نقدنا للمذاهب الفلسفية المختلفة المثالية منها والمادية ، وفى توعية الآخرين بما فى الميثاق من فلسفة .



٢ – الدور الفلسفى للإنسان العربى

كان ظهور الميثاق تعبيرا عن التجربة العربية التى خاضها النضال الشعبي فى الجمهورية العربية المتحدة حتى استطاع فى نهاية الأمر أن يتبين طريقه، طريق الاشتراكية. فالميثاق إذن ثمرة التجربة. ولكنه فى الوقت نفسه دليل للعمل فى المستقبل. وهذا معناه أن الأفكار التى ظهرت فى الميثاق تركت الطريق مفتوحا أمام تطورات جديدة فى تجربتنا، تطورات سيظهرنا العمل والممارسة على أبعاد أخرى لها تزيد من عمقها وثرائها. وهذا يدعونا إلى الحديث عن دور الإنسان العربى فى الميثاق باعتبار أنه همزة الوصل بين التجربة التى أدت إلى قيام الثورة وظهور الميثاق والتجربة التى تمتد فيها الثورة فى الحاضر والتى ستمتد فيها فى المستقبل وهى الحقل الذى تطبق فيه الاشتراكية. ويدعونا كذلك إلى المقارنة بين الدور الفلسفى للانسان كما حدده الميثاق ودوره فى الفلسفات الأخرى.

فالإنسان فى كل الفلسفات هو الكائن الذى نيط به اكتشاف الحقيقة. ولكن ما هى الحقيقة ؟

* * *

قد تكون الحقيقة قائمة فى الفكرة المجردة التى يحصل عليها الفيلسوف أو الإنسان بتامله العقلى الصرف ، البعيد عن كل احتكاك بالفعل والعمل والتجربة والخبرة . فالحقيقة هنا باطنة فى الفكرة العقلية ، ولا تقبل عليها من الخارج . وفى هذه الحالة لا يعنى الفيلسوف أن تكون فكرته نابعة من الواقع ، كما لا يعنيه تحققها فى هذا الواقع . لأن الفكرة هنا تنشأ وتتم وتصبح حقيقة بعيدة عن أرض الواقع . فهى حقيقة فى ذاتها ، لأنها ثمرة من ثمرات التأمل العقلى ، ومعيار صحتها الوحيد هو توافق الفكر مع نفسه .

وقد يتحدث الفيلسوف هنا عن التجربة . ولكن التجربة فى مذهبه لن تكون إلا من رسم الفكرة وتشكيلها أى أن وجودها لن يكون سابقا على وجود الفكرة ، بل وأن يكون مجرد امتداد للفكرة . إنما سيكون وجها ثانويا لها فحسب.

وليس من شك فى أن الميثاق يعارض هذا النوع من التفكير المجرد . وبالتالى فإنه يعارض دور الإنسان فيه ، وموقفه من الحياة المحيطة به . لأن الإنسان فى هذه الحالة لن يكون إلا الإنسان المتأمل الذى يترك الحياة من حوله ، ويقف منها موقف « المتفرج » أو يقنع منها بالتفسير والتأويل .

هذه الحقيقة الباطنة فى الفكرة العقلية ، البعيدة عن احتكاكات التجربة ، المعبرة عن مجرد توافق الفكر مع نفسه تقابل فى تاريخ الفلسفة نوعا آخر من الحقيقة ، تقبل الحقيقة فيه على الفكرة من الخارج ، من أرض التجربة والواقع مع إيمان عميق بأن ميدان التجربة يتعدى ميدان الفكر .

ومن الطبيعى أن معيار هذا النوع الثانى من الحقيقة ان يكون مجرد توافق الفكر مع نفسه بل احتكاك الفكر بالتجربة وتحققه فيها وصدقه .

ومن الطبيعى كذلك أن لا يقنع الإنسان هنا بتأمل ذاته أو بتأمل الحياة من بعد ، والاكتفاء بتفسيرها ، بل لابد أن يتجاوز هذا الدور إلى دور آخر يتفاعل فيه مع الحياة تفاعلا إيجابيا يصبح فيه مكلفا بتغيير وجه الحياة أو إعادة تشكيلها من جديد . وذلك لأنه يشعر أن الحياة من حوله تعنيه ، وأن التجربة التى تحيط به تهمه تماما ، لأن وجوده هو ليس إلا جزءا منها . ولذلك لا يقنع بمجرد تأملها ، بل يسعى إلى تغيير وجهها لأن فى ذلك تغييرا وتطويرا لوجوده هو .

* * *

والميثاق يحدد الدور الفلسفى للإنسان العربى بوضوح فيقول إنه قائم فى تغيير وجه الحياة أو فى « إعادة تشكيل الحياة » .

ولم يكن تحديد الميثاق لدور الإنسان فى الحياة على هذا النحو محض صدفة . وذلك لاعتزازه بالتجربة كل هذا الاعتزاز الذى رأيناه . ولسبب آخر هو أن فلسفة الميثاق هى الاشتراكية والفلاسفة الاشتراكيون هم الذين يقولون إن الإنسان قادر على تغيير وجه الحياة . وذلك لأن الإنسان كما يفهمونه ليس هو الكائن الفرد ، بل جماهير الشعب التى تتحول على يديها أية فكرة وأية نظرية إلى طاقة خارقة لا تقل فى قوة تأثيرها وفى قدرتها على تغيير الأوضاع عن الطاقة التى تتفجر عن المادة .

لذلك لم يكن محض صدفة أن تضع الطلائع الثورية التى تحركت فى الجيش ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ نفسها فى المكان الطبيعى لها ، كما يقول الميثاق ، أى إلى جانب النضال الشعبى ، ولنفس هذا السبب ، انتهى الأمر بان وضع الوعى الثورى جميع القوى وفى طليعتها قوى الفلاحين والعمال موضع القيادة الفعلية . وذلك ليتسنى لها أن تنفذ الدور الفلسفى للإنسان كما حدده الميثاق ، ألا وهو إعادة تشكيل الحياة .

ولكن كيف تستطيع القوى الشعبية تغيير حياتها وإعادة تشكيلها من جديد ؟ .

* * *

ليس أمامها إلا سبيل واحد فقط هو تغيير الأوضاع الاقتصادية السائدة فى حياتها . ولهذا يقول الميثاق « إنه من الحقائق البديهية التى لا تقبل الجدل أن النظام السياسى فى بلد من البلدان ليس إلا انعكاسا مباشرا للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه ، وتعبيرا دقيقا للمصالح المتحكمه فى هذه الأوضاع الاقتصادية». والأوضاع الاقتصادية لمجتمعنا قبل الثورة كانت تتمثل فى تحالف الرجعية ورأس المــال . فمن الضرورى إذن أن يسقط هذا التحالف .

« إن تحالف الرجعية ورأس المال يجب أن يسقط »

ونعود لنسأل من جديد : كيف يسقط هذا التحالف بين الرجعية ورأس المال لتتغير بسقوطه أوضاعنا الاقتصادية ، والسياسية جميعا ، ويتسنى للإنسان العربى تبعا لذلك إعادة تشكيل الحياة ؟

ليس أمام الإنسان غير سبيل واحدة فقط لتحقيق هذا كله . ألا وهى الثورة . فالثورة — كما يقول الميثاق —« هى الطريق الوحيد الذى يستطيع النضال العربى أن يعبر عليه من الماضى إلى المستقبل » . أو « هى الجسر الوحيد الذى تتمكن به الأمة العربية من الانتقال بين ما كانت فيه وبين ما تتطلع إليه » .

فعلى الأمة العربية إذن ألا تخدع نفسها ، فترضى بالثورة بديلا . إن الثورة كانت الوسيلة الوحيدة التى لجأ إليها الإنسان فى الجمهورية العربية المتحدة لمغالبة التخلف الذى أرغم عليه ، ولتحطيم الأغلال التى طالما كبلته ، ولإزالة الرواسب التى سدت من دونه الطريق .

كان عليه — كما يقول الميثاق — أن يواجه الأمور مواجهة جذرية . ولاخلاف هنا بين الأوضاع فى الجمهورية العربية المتحدة وغيرها من الأمم العربية . فالتخلف فيها واحد . وليس أمامها إلا طريق واحد لإزالته ، ألا وهو الثورة . فالثورة العربية هى إذن أداة النضال العربى فى كل قطر عربى . وكل أداة غيرها لن تنجو فى مواجهة الأمور مواجهة جذرية .

فالخطوة الأولى لتحقيق التغيير المنشود يجب إذن أن تكون واحدة فى كل قطر عربى . هنا وعلينا أن نلاحظ أنه إذا كان الميثاق لم يرض أن يفرض على الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى صيغة واحدة تصنع التقدم ، فإنه فيما يتعلق بالخطوة الأولى فى هذا التقدم لم يجد أمامه مناصا من توحيد الوسيلة . وحددها بالثورة .

* * *

ونقول الثورة لا الإصلاح . وهنا يفرق الميثاق تفرقة هامة بين الثورة والإصلاح كوسيلتين للتغيير . فيقول إن طريق الإصلاح « هو طريق المساومات والحلول الوسطى والعطاء والتبرع » . ومنهجه قائم فى « ترميم البناء القديم المتداعى وصلبه بقوائم تسنده وإعادة طلائه » .

أما طريق الثورة فهو طريق التغيير الجذرى الشامل ومنهجه قائم فى إقامة بناء جديد صلب شامخ ثابت الأساس . وإذا كان الميثاق قد وصف منطق الإصلاح بأنه « منطق تقليدى » يقوم على مبدأ « تجميع الطاقات » فإن منطق الثورة عنده هو منطق « التفجير الشامل » الذى « يخرج منه الشعب بقوة اندفاع متزايدة إلى مرحلة الانطلاق نحو التقدم » .

وبوسعنا أن نقول إن الإصلاح قد يكون مقدمة للثورة لكنه لا يمكن أن يمثل الوسيلة الحقيقية للتغيير الجذرى الشامل الذى تطالب به جماهير الشعب لتحقيق أمانيها . والذين يستمسكون بالإصلاح ويعارضون المنطق الثورى قد ينتهى بهم الأمر إلى أن يعملوا بوعى أو بدون وعى ضد مصالح القوى الشعبية .

فالإصلاح إذن لا يكفى . . . وكذلك الحال فى موجات الغضب أو السخط التى تنتشر فى شعب من الشعوب وتكون

ممهدة للتفجير الثورى . فإن هذه الموجات ليست هى الثورة ، ولا تكفى لتحقيق التغيير الجذرى الشامل .

ويفرق الميثاق فى هذا الصدد تفرقة واضحة بين الغضب والثورة فيقول : « إن الغضب مرحلة سلبية . أما الثورة فعمل إيجابى يستهدف إقامة أوضاع جديدة » . وهناك فارق آخر بين الغضب والثورة ، يحدده الميثاق على هذا النحو : « الغضب يتحرك فى نطاق فردى . أما الثورة فميدانها نطاق جماعى » .

وهذه التفرقة المزدوجة بين الغضب والثورة لها آثار بعيدة المدى فى إخراج كثير من الفلاسفة والأدباء المعاصرين ، وبخاصة ممن ينتمون إلى الفلسفة الوجودية ، من زمرة الثوار وإلحاقهم بزمرة الساخطين المتمردين .

ثم يمضى الميثاق بعد تفرقته بين الثورة من ناحية والإصلاح والسخط من ناحية أخرى فيحدد الخصائص الرئيسية للثورة مفرقاً فى هذا الصدد بينها وبين الانقلاب .

فيقول إن الثورة تتميز أولا بأنها شعبية وثانياً بأنها تقدمية . فهى شعبية لأنها حركة شعب بأسره ، بمعنى أنها ليست عمل فرد « وإلا كانت انفعالا شخصيا يائساً ضد مجتمع بأكمله » . كما أنها ليست عمل فئة واحدة « وإلا كانت تصادماً مع الأغلبية » .

فأهم مايميز الثورة إذن قاعدتها الشعبية العريضة التى تضم جميع المواطنين بجميع فئاتهم . أما حركة الفرد أوحركة الفئة، فلما كانت تفتقر إلى هذه القاعدة الشعبية ، فإنها لا يمكن أن تعد ثورة بل مجرد انقلاب أو تمرد .

والخاصية الثانية للثورة وهى كونها تقدمية تجعلنا نفرق بين الثورة الحقيقية وبعض الحركات الانتكاسية التى تجمد فاعلية الشعب وتعرقل تقدمه وتحافظ على الأوضاع القديمة دون أن تسعى إلى إصلاحها ، وهذا أضعف الإيمان ، فضلا عن عدم السعى إلى تغييرها تغييراً جذرياً شاملا . فهذه الحركات الانتكاسية ليست بحركات ثورية ، بل إنها دون الحركات الإصلاحية .

أما الثورة الحقيقية فهى تقدمية لأنها تقوم على التغيير الجذرى الشامل الذى يلقى بالتخلف وبجميع رواسب الماضى وراء ظهره ، ويحقق حياة أفضل للملايين . يقول الميثاق : « إن الجماهير لاتطالب بالتغيير ولا تسعى إليه وتفرضه لمجرد التغيير نفسه خلاصاً من الملل ، وإنما تطلبه وتسعى إليه وتفرضه تحقيقاً لحياة أفضل تحاول بها أن ترتفع بواقعها إلى مستوى أمانيها . . . » .

تلك هى السمات الرئيسية للدور الفلسفى الذى يقوم به الإنسان العربى ، على نحو مابدت لنا فى الميثاق .

* * *

فالإنسان العربى مكلف باكتشاف الحقيقة . الأمر الذى لن يتم إلا إذا تجاوب مع التجربة التى يعيشها ، وكانت أفكاره تعبيراً عنها ، وإلا إذا قام بإعادة تشكيل حياته وتغييرها تغييراً جذرياً عن طريق الثورة الشاملة . وذلك لأن الثورة هى وحدها التى تستطيع تغيير الأوضاع الاقتصادية فى بلد من البلاد ، من أساسها ، وتبعاً لذلك ، تتغير أوضاعها السياسية والمفهومات العقلية السائدة فيها . أما الحركات الإصلاحية وموجات السخط والغضب التى تنتشر فى شعب من الشعوب فلن تبلغ من ذلك التغيير شيئاً . وقد تمهد الطريق له . ولكنها قد تعرقله كذلك ، وتعطل التفجير الثورى الشامل بما تقدمه من مسكنات توفر هدوءاً وقتياً سطحياً ، لكنها لا تؤدى إلى استئصال المرض من أساسه .

ولا يخفى أن هذه السمات التى حددها الميثاق للإنسان العربى وللدور الذى يقوم به فى الحياة سمات إشتراكية أصيلة ، تتفق حولها جميع كتب الفلسفة الإشتراكية ، بما فى ذلك الميثاق من حيث أنه كتاب فى فلسفة الإشتراكية .

وليس من شك فى أن هذه السمات تجعل للإنسان العربى فى موقفه بإزاء العالم الخارجى مهمة تختلف تماما عن مهمة التأمل العقلى للوجود أو مهمة تفسيره وتاويله على نحو نظرى .

* * *

ولكى تكتمل الصورة لا بد أن نتحدث عن سمة إشتراكية أخرى تلقى ضوءا مباشراً على وجهة نظر الميثاق فى الدور الفلسفى للإنسان العربى ، وتوضح لنا معارضته للاتجاهات الفلسفية النظرية .

وهذه الخاصية تقوم على ضرورة « اتصال الرأى النظرى بالتطبيق التجريبى العملى» . فالميثاق يرى ضرورة اقتران النظرية بالتطبيق العملى وضرورة لقاء الطليعة المثقفة بالقائمين بالتنفيذ ، وضرورة تنظيم عملية رجوع القيادات الشعبية إلى قواعدها وتأكيد مسئولياتها أمام المنابع الأصيلة لقوتها . وذلك لأن النظرية أو الفكرة كما سبق أن رأينا تنبع من التجربة . فلا عجب إن رأيناها الآن تصب فيها . والنظرية التى تنفصل عن التطبيق يكتب عليها الجمود ، وتقفل الدائرة على نفسها . وتتقوقع فى ذاتها بعيدة عن صيرورة الواقع وتجدده وخصوبته المستمرة .

أما النظرية التى تحرص على لقاء الواقع فإنها تضمن لنفسها

دواما الخصوبة والجدة ، ويمدها الواقع باستمرار بعناصر خلاقة.

وكتب الفلسفة التقليدية تهمل إهمالا تاماً الحديث عن «التطبيق العملى» . والفلاسفة التقليديون يتجنبون دائماً الإشارة إليه بحجة أن الحقيقة الفلسفية «حقيقة فى ذاتها» ، لها قيمتها فى استقلال تام عن التطبيق العملى ، ولها «موضوعية» خاصة تبتعد بها عن كل مشاكل التطبيق العملى ، وتكسبها وجوداً «حياديا» تترفع فيه عن الأوضاع العملية . وقد أراد الفلاسفة التقليديون بهذا أن يكسبوا نظرياتهم الفلسفية وجودا أزلياً خارجا على حدود الزمان والمكان ، ومستقلا عن جميع الظروف التاريخية والأوضاع الإجتماعية . وهم فى هذا يعبرون تعبيراً صادقا عن نظرتهم إلى دور الإنسان أو الفيلسوف فى الحياة ، باعتبار أنه مكلف بتفسير الحياة ، وبتأويل الوجود من حوله تفسيراً وتأويلا أقرب إلى التسلية وقتل الوقت منه إلى أى شىء آخر .

أما الفلاسفة الإشتراكيون فقد رأوا أن الإنسان مكلف أصلا بتغيير وجه الحياة . ولذلك يجب أن لا تنفصل أفكاره ونظرياته عن الحياة سواء فى نشأتها أو فى تحققها . وذلك لأن الحقيقة عندهم بنت التجربة ، تنبع من الواقع وتصب فيه .

فلا وجود إذن لحقيقة فى ذاتها اللهم إلا حقيقة الوجود الإلهى الذى يجب أن تتصوره حتما خارج حدود الزمان والمكان . أما النظريات الفلسفية التى تصدر عن الإنسان ، فإن أى ادعاء بانفصالها عن الواقع ، وبوجودها الموضوعى الحيادى إدعاء لا مبرر له .

إن لقاء النظرية بالتطبيق هو الذى يضمن لها حياتها . فعلينا إذن أن لا نتجاهل التطبيق العملى عند حديثنا عن الدور الفلسفى للإنسان . وعلى هذا ، فإن الإنسان مكلف باكتشاف الحقيقة عن طريق إعادة تشكيل الحياة ، ومكلف كذلك بتطبيق الحقيقة فى الواقع العملى . وبهذا . الديالكتيك الرائع بين النظرية والتطبيق يستطيع الانسان أن يتعرف على جميع العقبات التى تعترض نظريته ، ويستطيع أن يدخل عليها من التعديلات ما يراه ، وفقاً لحركة الواقع الدائمة ، وتمشيا مع صيرورة الوجود والحياة .

* * *

وإذا أردنا أن نلخص أخيراً فى كلمة أو كلمتين الدور الفلسفى للإنسان العربى لقلنا إنه يقوم على الثورة أولا وعلى الاشتراكية ثانيا . وذلك لأن الإنسان الثورى الاشتراكى هو وحده الذى

تتجمع فيه هذه السمات التى استخلصناها من الميثاق كسمات للإنسان العربى الحديث مع ملاحظة أن المقصود بالإنسان هنا ليس هو الإنسان الفرد ، بل الانسان الذى ينخرط بوجوده فى جميع القوى الشعبية العاملة . ولايعزل نفسه عن وجود المجتمع الذى يعيش فيه لأنه بهذا وحده يكون قادراً على إعادة تشكيل الحياة ، ويكتسب وجوده طاقة هائلة لا تقل فى قوة تاثيرها وقدرتها على تغيير الأوضاع عن الطاقة التى تتفجر عن المادة .

ومع ملاحظة أيضا أن إعادة تشكيل الحياة لايتم عن طريق الفكر كما يدعى بعض المثاليين ، بل عن طريق العمل ، والعمل الثورى بصفة خاصة .



٣ – فلسفة الحرية

يحدثنا الميثاق حديثا طويلا عن الحرية، فى صفحات متفرقة، نرى لزاما علينا أن نربط بينها، ثم نستخلص الأفكار الفلسفية التى تنطوى عليها، ونقارن بينها وبين فهم بعض المذاهب الفلسفية الأخرى للحرية.

وإذا أردنا أن نلخص بادىء ذى بدء فلسفة الحرية كما يراها الميثاق فى عبارة واحدة لقلنا: «الحرية تحرير».

فالحرية فى الميثاق تعنى حرية الوطن وحرية المواطن.

وحرية الوطن طريقها تحرير الوطن العربى كله من محيطه إلى خليجه من الاستعمار الأجنبى بجميع صوره، ومن السيطرة الخارجية بكل أشكالها.

أما حرية المواطن فلها جناحان: الديموقراطية والإشتراكية. والديموقراطية هى الحرية السياسية: حرية التصويت فى الانتخابات، وحرية الكلمة والتعبير عنها فى الصحف والمجلات ووسائل الإعلام الأخرى، وحرية الرأى، وحرية النقد.. وكل هذه الحريات ليست مجردة، وليست كلمات فى الهواء، أو واجهات

وشعارات دستورية خاليــة من المضمون . لأن ممارستها تحتاج
إلى أن تسبق بسلسلة من ألوان التحرير ، يتحرر المواطن بها
من كل ضروب الاستغلال . فحرية التصويت لا تقوم إلا على أساس
تحرير لقمة العيش ، الأمر الذى لا يمكن أن يتم إلا بالقضاء
على التحالف بين الإقطاع ورأس المـال المستغل ، وبتحطيم
الاحتــكار فى جميع صوره وذلك ليتخلص المواطن من كل قلق
يبدد أمنه . إطعام من الجوع ، وأمان من الخوف ، هذان هما
الضمانان الرئيسيان إذن لحرية التصويت بل بوسعنا أن نقول إنهما
يمثلان الضمانين لـكل حرية .

بهــذا التحرير المزدوج يصبح المواطن مالــكا لحريته
السياسية وقادراً على أن يشارك بصوته الحر فى التنظيم الشعبى
للدولة ، ويعبر عن سخطه أو رضاه ، وعن قبوله أو رفضه
لشكل الحـكم فى هذه الدولة . وحرية الـكلمة التى كانت خاضعة
لتأثير رأس المال المستغل الذى كان يشتريها تحت أحسن الشروط
موافقة لمصالحه عن طريق الأحزاب الحاكمة الممثلة لمصالح
الاقطاع ورأس المال ، يجب أن تتحرر هى الأخرى من كل
هذه القيود لتؤدى رسالتها فى تقديم المجتمع وفى ممارسة النقد
البناء . وهذا التحرير بجميع ألوانه يقوم به الجناح الثانى

للحرية وهو الاشتراكية التي تمثل الطريق الوحيد لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية .

والآن ما الذى يعنيه ارتباط الحرية بالتحرير من الناحية الفلسفية ؟

التحرير فى جوهره معناه إزالة العقبات والقيود والحواجز من الطريق . فربط الحرية به معناه أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا من ثنايا العقبات ، وفى داخلها . فلا حرية بدون قيود . وهذه القيود لا توجد فقط فى مواجهة الحرية بهدف إزالتها بل إن وجودها لازم لوجود الحرية لزوم الهواء للحياة. وعلى هذا بوسعنا أن نقول أنه إذا كان التحرير يهدف إلى إزالة العقبات فإن الحرية تسعى من تلقاء نفسها إلى البحث عن قيود جديدة تضعها أمامها ليزداد بها مفهومها عمقاً ، ويأتى التحرير بعد ذلك ليزيلها ، ثم تبرز قيود أخرى وهكذا باستمرار .

وارتباط الحرية بالتحرير يعنى كذلك أن الحرية ليست فكرة مجردة بل فعل وممارسة ، علينا أن نتعقبها فى دنيا الأفعال لا فى ميدان الأفكار والنظرية والتأملات العقلية .

وارتباط الحرية بالتحرير يعنى أيضاً أن مفهوم الحرية

لا يمكن أن يكون ثابتا لأنه يتطور دائماً لارتباطه بمجموعة من المواقف والحواجز تتكسر أمام إرادة التحرير لتبرز من أرض الواقع ومن حقل التجربة حواجز ومواقف جديدة تزداد بها الحرية عمقا وخصوبة .

وارتباط الحرية بالتحرير يعنى أخيراً أن مفهوم الحرية فى الميثاق ليس بالمفهوم الفردى بل هو مفهوم جماعى . وذلك لأن القوى الشعبية هى التى يقع على كاهلها مهمة التحرير فتكافح من أجل تخليص الوطن من قبضة المستعمر وتقوم بثورة شاملة من أجل تغيير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تغييراً جذريا شاملا . وبذلك تحصل فى مجموعها على الحرية الحقيقية . ويستطيع بعد ذلك أى فرد من أفرادها أن يمارس حريته السياسية على الوجه الأكمل .

* * *

علينا بعد ذلك أن نشير إلى بعض التصورات الفلسفية للحرية لنرى مدى اختلاف الميثاق عنها .

فارتباط الحرية بفعل التحرير يبعدها — كما قلنا — عن كل تفسير نظرى مجرد . فقد رأى بعض الفلاسفة أن شعور الانسان بالحرية لا يتم إلا نتيجة لتفكيره المجرد الذى يجعله

يوازن بين المرجحات أو المبررات العقلية للفعل . ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه .

فالشعور بالحرية فى هذه الحالة نابع من الفكر المجرد ولا علاقة له بالظروف الواقعية التى يتم فيها الفعل ، ويوجد ملتحما وإياها . ولا شك أن تصور الحرية على هذا النحو من شأنه أن يضعها فى زمن « ما قبل الفعل » فى حين أن الحرية لا تفهم إلا باعتبارها ممارسة ، ومعناها يتحدد فقط فى زمن الفعل أو « فى الفعل» ومن خلاله ، فى اللحظة التى يتم فيها أو فى المراحل المختلفة التى تؤدى إلى تمامه .

ومثل هذا التفكير المجرد ينفر منه الميثاق لأن الحرية فيه ممارسة وليست ترجيحا عقليا .

والحرية كما يتصورها الميثاق تبعد كذلك عن تصور فلاسفة آخرين رأوا أن مفهوم الحرية يتحدد عن طريق نقيضها ، وهو الحتمية ، بكل ما فيها من إلزام وقسر . فحيث توجد الحتمية تختنق الحرية ، وحيث تختنق الحتمية يتولد الشعور بالحرية .

والحرية عند هؤلاء ليست إلا واقعة شعورية ، يشعر بها الإنسان شعورا باطنيا بينه وبين نفسه . وهم فى هذا يتفقون مع أصحاب الفريق الأول الذين يفهمون الحرية فهما مجردا .

ولا شك أن الميثاق يعارض هذه النظرة إلى الحرية باعتبارها مجرد واقعة شعورية، وذلك لأن الحرية فيه ممارسة قبل كل شيء. ولسبب آخر هو أن الحرية فى الميثاق تعيش فى داخل القيود وبها، ومن أجل ذلك فهى حرية ممزوجة بنوع من الحتمية.

وأمام هذا التصور للحرية الباطنية أراد فريق آخر من الفلاسفة أن يبدأ فى تصوره للحرية لا من المرجحات العقلية للفعل الحر، ولا من الشعور الباطن بالحرية، بل من وجود الحرية متجسدة فى فعل من الأفعال، ومشتبكة مع بعض الظروف والمواقف. وكان من الممكن أن تصبح الحرية فى تصور كهذا ممارسة واقعية، وتحريراً دائماً للعقبات التى تعرقل تحقق الفعل. ولكن أصحاب هذا الفريق - وأقصد بهم الفلاسفة الوجوديين - قدموا تصورا غريبا للحرية، يتبع تصورهم الغريب للانسان باعتبار أنه مخلوق قذف به فى الوجود، فى مجموعة من المواقف اللزجة التى لا يدله فيها، ووسط مجموعة من العقبات التى تحكم حلقاتها حوله، وتشدد الحصار عليه، وتتساوى جميع الأطراف أمامه، فلا يملك إلا أن يختار أحد هذه الأطراف دون أن يدرى الدوافع التى دفعته إلى ذلك، أو يتبين الهدف من وراء اختياره لهذا الطرف.

فالحرية عند هؤلاء الوجوديين قد كتبت على الإنسان في وجود مستغلق مبهم لا مفر للانسان منه . وتتمثل في مجموعة من المواقف العائمة التي هي أدنى إلى السدود منها إلى الجواجز . ومن أجل هذا كله ، فهي تتعارض مع ما يقدمه الميثاق من حرية قائمة أولا على وضوح الهدف من الفعل ، ومرتبطة بفعل التحرير الذي ينتقل متقدما على طريق الحرية من عقبة إلى أخرى ، محطما للأولى باحثاً عن الثانية ليحطمها بدورها وينتقل إلى ثالثة وهكذا دواليك . وفي تصور كهذا تصبح العقبات مختلفة عن عقبات الفعل الحر عند الفلاسفة الوجوديين من حيث أن هؤلاء رأوا أن العقبات تجعل الإنسان يدور في حلقة مفرغة لا تنتهي إلى منفذ ، أو — بتعبير أدق — تنتهي إلى منفذ لا حيلة للإنسان في اختيار غيره ، يقدم الانسان على الدخول فيه مترددا يقدم رجلا ويؤخر أخرى لكنه في جميع الحالات يجهل الهدف من ورائه . هذا فضلا عن أن الحرية في الميثاق تستند على أساس جماعي يختلف تمام الاختلاف عن هذا الاغراق في الفردانية الذي نلتقي به عند الفلاسفة الوجوديين .

* * *

لهذا ، فإن مجرد انتقال الحرية من الداخل إلى الخارج

أو من الفكر المجرد والشعور الباطنى إلى الفعل والممارسة وكذلك فإن مجرد انتقالها من زمن ما قبل الفعل إلى زمن الفعل نفسه لا ينتهى بالضرورة إلى حرية تتفق مع الحرية التى يقدمها لنا الميثاق ، على نحو ما رأينا ذلك الآن عند الفلاسفة الوجوديين .

كذلك فإن مجرد تغيير طابع الحرية من الطابع الفردى إلى الطابع الجماعى لا ينتهى بنا بالضرورة إلى حرية تتفق مع حرية الميثاق .

فقد رأى جان جاك روسو مثلا صاحب كتاب العقد الاجتماعى أن الدولة تتكون عن طريق اتفاق حر بين إرادات أفراد المجتمع ، يتم فيه تنازل كل فرد بمحض إرادته عن جزء من حريته الطبيعية فى سبيل حرية الجماعة عند روسو خالية من أى مضمون ، بدت على أنها مجرد فرض عقلى يبرر تنازل الأفراد عن حرياتهم الطبيعية .

أما حرية المجتمع التى جعلها الميثاق هدفا من أهدافه الرئيسية ، فلها مضمون اقتصادى واضح يسعى جميع أفراد المجتمع ، وكل قوى الشعب العاملة إلى الوصول إليه عن طريق تحرير المواطنين من كل ضروب الاستغلال .

ولكن وعلى الرغم من كل هذا الطابع الجماعى للحرية كما بدت فى الميثاق ، وعلى الرغم من مضمونها الاقتصادى ، ومن ارتباطها بالتحرير ، إلا أنه يجب أن لا نخلط بين حرية الميثاق وبين حرية أخرى مذهبية ، ارتبط فيها التحرير والتقدم بمعان أخرى لا إنسانية ، تقوم — كما يقول الميثاق — على « التضحية الكاملة بأجيال حية فى سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة » . ومن الواضح أن الميثاق هنا يعارض الحرية فى الماركسية الشيوعية التى أسفر تطبيقها فى الاتحاد السوفيتى عن إهمال للحاضر لحساب « الغد المنشود » ، وتضحية بالمطالب الملحة الاستهلاكية فى سبيل التلويح بجنة المستقبل . والميثاق فى رفضه التضحية بالأجيال الحاضرة فى سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة ، إنما يعبر عن فلسفة خاصة بالزمان تقوم على عدم طغيان المستقبل على الحاضر ، وعلى عدم النظر إلى الحاضر على أنه مجرد قنطرة توصلنا إلى المستقبل بل على أنه لحظة هامة من لحظات الزمان .

* * *

تلك هى بعض تصورات الفلاسفة عن الحرية وضعناها أمام القارىء ليقارن بينها وبين تصور الميثاق لها .

وإذا كان الميثاق قد ربط بين الحرية والتحرير على هذا النحو الذى رأيناه ، وربط بين الحرية السياسية أو الديموقراطية وبين الحرية الاجتماعية أو الاشتراكية ، فقد فعل ذلك ليعارض — أو ليطور على الأقل — مفهوماً للحرية لا تتلقى به عند الفلاسفة بل فى ثورة معروفة هى الثورة الفرنسية فى ثالوثها المعروف : الحرية والاخاء والمساواة .

فالحرية التى نادت بها الثورة الفرنسية هى الحرية الفردية وهى ليست إلا الصورة السياسية والقانونية لحرية الملكية الفردية التى أرادت البرجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر أن توفرها من غير حدود أو شروط لأفراد طبقتها لتصبح مسيطرة على مقدرات أمورها تماما ولتحل محل طبقة الإقطاعيين فى السيطرة على المجتمع .

ولذلك لم يكن محض صدفة أن تترك الثورة الفرنسية الحرية الكاملة لرأس المال وللتنافس الفردى فى السوق الحرة . وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور النوع الوحيد للديموقراطية الذى يتمشى مع هذه الحرية الاقتصادية ، ونعنى به الديموقراطية البرلمانية الحزبية التى يمثل كل حزب فيها مصلحة من المصالح .

أما الميثاق فقد أباح الملكية الفردية بشرط أن لا تصبح

ملكية مستغلة . ووقف فى وجه رأس المال المستغل . ولذلك انتهى إلى ديموقراطية تختلف تماما عن الديموقراطية البرلمانية الحزبية ، ونعنى بها ديموقراطية جميع القوى العاملة ، ديموقراطية المنظمات الشعبية التى تقف فى وجه سيطرة طبقة على طبقة ، وتضمن سيطرة الشعب بجميع فئاته على مجريات الأمور .

* * *

وكان من الطبيعى كنتيجة لهذا كله أن نفهم ربط الحرية بالتحرير فى الميثاق لا بمعنى أن الميثاق يهدف إلى تحرير الفرد من كل العقبات والحواجز بحيث يأتى الوقت الذى تكون فيه الحرية حرية بلا قيود . بل بمعنى أن القيود هنا دائمة ، ولازمة لوجود الحرية نفسها لزوم الهواء للحياة كما قلنا . فإذا فرضنا أن المجتمع العربى فى أى بلد عربى قد نجح فى مرحلته الحالية من تاريخه فى تحرير الوطن من الاستعمار والمواطن من الاستغلال، فليس معنى ذلك أن الحرية ستصبح فى هذا المجتمع بالنسبة لأفراده حرية غير مشروطة . بل لا بد من عملية رقابة دائمة ، يمنع عن طريقها الانتهازيون والرجعيون من التسلل إلى صفوف قوى الشعب العاملة . فيؤدى تسللهم هذا إلى تكوين طبقة

جديدة تعمل لمصلحتها الخاصة ، وتتجر بمبادئ الديموقراطية لصالحها . وبهذا تنتكس الثورة .

ومن أجل هذا لا بد من إقامة قيود دائمة للحرية . فالقيود التى تفرضها الثورة على حرية رأس المال ، والتدخل الدائم من جانب القطاع العام فى القطاع الخاص ، والتخطيط المستمر للانتاج لضمان حسن استغلال الثروات الموجودة والكامنة والمحتملة ، وضمان سلامة التوزيع ووصول الخدمات إلى جميع فئات الشعب ، وتنفيذ جماعية القيادة للحد من جموح الفرد وإسراف الهيئات والمؤسسات . كل هذه قيود مستمرة وضرورية لممارسة الحرية على الوجه الذى يفهمه الميثاق .

* * *

وما دمنا نتحدث عن الحرية فيحسن أن نشير إلى حرية الفكر وحرية الرأى . فالميثاق يحدثنا عن حرية التعليم وحرية النقد والشجاعة فى النقد الذاتى البناء ويحدثنا كذلك عن حرية الصحافة بعد انتقال ملكيتها إلى الشعب . وكل هذه الحريات ضمانات لحرية الفكر .

ويحدثنا أيضا عن حرية « التجربة والخطأ » . ويحذرنا فى هذا من التعقيدات المكتبية والإدارية التى تعرقل هذا النوع

من الحرية . ويحذرنا أيضا من المراهقة الفكرية التى تخلق نوعا من الإرهاب المعنوى الذى يعرقل هذا النوع من الحرية كذلك .
ومعنى هذا أن من أهم الأسس التى تقوم عليها حرية الفكر الأساس الذى نستطيع أن نسميه بحرية التجربة والخطأ . . .

فالخوف من الوقوع فى الخطأ هو الآفة الكبرى لحرية الفكر ، وهو الذى يجعل المفكرين والمثقفين يعيشون فى جمود مذاهبهم ، فى عزلة تامة عن حقل التجربة . فلا عجب بعد هذا إن رأينا الميثاق يطالب بحماية القيادات من نفسها لكيلا تصاب الحركة الثورية على يديها — من غير وعى فى أغلب الأحيان — بالشلل والجمود .

* * *

ولكى تكتمل صورة الحرية أمامنا علينا أن لانقف عند معنى الحرية كما بدا فى الميثاق . إذ لابد من أن نضيف إليه معنى آخر برز من خلال قانون الاتحاد الاشتراكى العربى . ففى هذا التنظيم الشعبى ، أصبح المعنى الأول للحرية هو المسئولية .

الحرية إذن مسئولية :

ذلك أن الميثاق يجد طريقه إلى التطبيق العملى من خلال منظمات الاتحاد الاشتراكى العربى . وعن طريق هذه المنظمات

يتبين لجميع القوى العاملة أنها أصبحت الحارسة على الضمانات التى كفلها الميثاق ، وأصبحت مطالبة بإرساء التنظيم السياسى الديموقراطى . ومن ثم تتبين هذه القوى العاملة أنها أصبحت الحاملة للمسئوليات الطليعية . وتتبين إيجابية الدور الذى عليها أن تقوم به . فكل عضو فى هذا الاتحاد مطالب بالتعرف على محيطه المحلى والقومى ، والإسهام بالتوعية والتثقيف الاشتراكى ومطالب بالاتصال الدائم بأفراد الشعب لتلمس رغباتهم واحتياجاتهم ، ومطالب بأن يقف بكل قواه ضد أعداء الثورة الاشتراكية والقومية العربية .

وهذه المسئوليات وغيرها هى التى تحدد حرية العضو العامل فى الاتحاد . فحرية المواطن إذن ليست حرية فى الهواء . وليست سلبية بأى معنى من المعانى . وبهذا تختلف عن لون آخر من الحرية ، بوسعنا أن نسميه « حرية المقاهى » . وقوامها أن يجلس المواطن فى المقهى ، ساقا على ساق ، ويستعرض فى جلسته السلبية هذه الأحداث التى تمر بوطنه ، مكتفياً بالتعليق عليها بقوله : « يعجبنى هذا ولا يعجبنى ذاك » .

وتختلف أيضا عن تلك الحرية الأخرى المعروفة باسم « حرية اللامبالاة » أو حرية « عدم الاكتراث » أو حرية

« الأتراكسيا » (وهى كلمة يونانية معناها عدم الاكتراث)، التى يبدو فيها الفرد كأنه لا يعنيه شىء من أمر مجتمعه ، أو كأنه ترك لنفسه مع عربدته الفردية التى لامجال للحديث فيها عن أى قيد من القيود .

حرية المواطن إذن ليست حرية للتسلية ، وليست بالحرية العابثة الخالية من القيود والمسئوليات . كلا . إنها حرية إيجابية بكل معانى الإيجابية تقوم على المشاركة الفعالة فى دفع عجلة التقدم ، وتحقيق الاشتراكية والإسهام فى بناء المجتمع .

* * *

وسواء نظرنا إلى الحرية على أنها تحرير أو على أنها مسئولية ، فإن الأساس من كل منهما واحد وهو العمل. والميثاق قد نظر إلى العمل على أنه شرف وواجب ، بل وعلى أنه الحياة نفسها . الإنسان الحر إذن ، بل الانسان الذى يحيا ويمارس حياته بالفعل لا بالقول هو الذى يعمل . لأنه من خلال العمل وحده يستطيع أن يقوم بافعال التحرير التى تشكل حريته ، ويستطيع كذلك أن يتحمل مسئولياته الايجابية فى دفع عجلة التقدم وتحقيق الاشتراكية . ويستطيع أخيرا أن يمارس ضربا هاما من ضروب الحرية ، وهو حرية التجربة والخطأ . وإذا

كان قد قيل بحق « إن من لا يعمل لا يخطئ » فبوسعنا أن نضيف إلى هذا القول قولا آخر هو : « إن من لا يعمل لا يمكن أن يكون حرا » . بل بوسعنا أن نضيف إليه قولا ثالثا هو : « إن من لا يعمل لا يمكن أن يكون مؤمنا » ، لأن القرآن الكريم يتحدث عن الإيمان ويقرنه بالعمل الصالح ، ويشير إلى « الذين آمنوا » ويردف قوله تعالى : «وعملوا الصالحات». الأمر الذى يدل دلالة واضحة على أن العمل شرط من شروط الإيمان ، وليس خارجاً عن دائرة الإيمان كما زعمت المرجئة .



٤ — فلسفة التاريخ

وضع المشكلة نصف الطريق إلى حلها . وقد نجح ميثاق العمل الوطنى فى الطريقة التى وضع بها مشكلة كثيرا ما شغلت بال الفلاسفة ، وهى مشكلة فلسفة التاريخ . ونستطيع أن نلخص هذه المشكلة على النحو التالى :

هل للتاريخ أو للظروف التاريخية حقيقة موضوعية مستقلة عن عقل الإنسان وتصوره وأفعاله ، بحيث يحق لنا أن نقول فى نهاية الأمر بوجود حتمية كاملة للتاريخ تفرض وجودها من الخارج على الإنسان ، ولا يملك هذا الأخير أى دفع أو تغيير لها؟ أم أن الانسان هوصانع التاريخ ، وهو الذى يؤثر فى أحداثه وهو الذى يجعل له « معنى » ولا وجود مطلقا لحتمية كاملة للتاريخ تفرض وجودها من الخارج على الانسان ؟

وقد قال بالرأى الأول الفلاسفة الماديون . فجعلوا للتاريخ كيانا مستقلا عن تدخل الانسان وتأثيره ، وأرجعوا كل التغييرات التى شهدها التاريخ إلى الأوضاع الاقتصادية وإلى شكل ووسائل الإنتاج فى المجتمع . ومن ثم جعلوا للتاريخ تطورا حتميا لا يحيد عنه قيد شعرة . ورسموا له خطا واحدا — وكما

لو كان مقدرا — رأوا أن الانسانية لم يكن لها مناص من أن تعبره بمراحله المختلفة ، ولم يكن لها يد فى تغيير أحداث التاريخ التى تمر بها ، لأن هذه الأحداث صدى لتقدم أو تأخر أدوات الإنتاج السائدة فى كل مجتمع من المجتمعات .

أما الرأى الثانى فقال به الفلاسفة المثاليون على اختلاف نزعاتهم واتجاهاتهم . فرفضوا رفضا باتا هذه الحتمية المطلقة للتاريخ . وتركوا للإنسان حرية التأثير فى الأحداث ، لأنه هو الذى يكتب هذه الأحداث ، وليست هى مكتوبة عليه .

* * *

ووضع المشكلة على هذه الصورة قد فطن إليه الميثاق . بل إنه قدم الحل الذى ارتضاه لها فقال : « إننا نؤمن بوعى عميق بالتاريخ وأثره على الانسان المعاصر ومن ناحية أخرى بقدرة هذا الانسان بدوره على التأثير فى التاريخ . »

إلا أن الميثاق لم يفصل القول فى موقفه هذا . وليس لنا أن نطالبه بهذا التفصيل . غير أنه بات من واجبنا أن نفهم هذه العبارة المقتضبة التى ركز فيها الميثاق فلسفته فى التاريخ ، والتى أثبت بها عمق النظرة وصدق التحليل .

* * *

وهذه المشكلة التى أثارها الفلاسفة حول فلسفة التاريخ شبيهة — فى رأيى — بمشكلة فلسفية أخرى معروفة بصورة أو بأخرى للقارىء العادى ، وهى مشكلة الجبر والإختيار . هل الإنسان حر فى أفعاله أم مجبر ؟ إذا قلنا بأنه مجبر ، فكيف نفسر الثواب والعقاب فى الآخرة ؟ وعلام يثيبه الله أو ينزل به العقاب من أجل شىء لا يد له فيه ؟ وفيم وعده بالجنة وتوعده بالنار ما دام يصدر فى كل أفعاله عن جبرية أو حتمية مطلقة ، وما دام كل شىء مقدراً عليه تقديرا ؟ وعلى العكس من ذلك ، إذا قلنا بأنه حر فى أفعاله حرية مطلقة ، أفلا يؤدى هذا إلى الإنتقاص من القدرة الإلهية ما دام الإنسان سيصبح فى هذه الحالة خالقا لأفعاله كلها ، يضارع فى قدرته ، قدرة الله سبحانه ؟

وبالمثل نستطيع أن نتصور العلاقة بين الإنسان والظروف التاريخية على الوجه التالى .

إذا قلنا بأن للتاريخ حتمية مطلقة تفرض نفسها على الإنسان فكيف يتسنى للأمم بعد ذلك أن تثيب العاملين المجاهدين فى سبيل رفعة شأنها ؟ وكيف نصم هذا المواطن بالخيانة ونخلع على ذاك الآخر أكاليل الغار الوطنية ، بينما يخضع كلاهما لظروف تاريخية واحدة ، وما دام مقدراً عليهما أن يعبرا نفس الخط

التاريخى ؟ وإذا كان صحيحا أن الأوضاع الاقتصادية هى التى تؤثر تأثيراً كليا فى المفهومات والأفكار السائدة فى شعب من الشعوب ، فكيف نفسر اشتعال الثورة وعدم اشتعالها فى قطرين يمران بنفس الظروف الاقتصادية ؟ ثم ما عسى أن تكون كل هذه القيمة التى نضفيها — ولا بد أن نضفيها — على الثورة وعلى ضرورة التجاء الشعوب إليها ليتسنى بها تغيير حياتها كلها ، بينما هى — أى الثورة — ليست إلا أثرا لمؤثر آخر ، أو معلولا لعلة أخرى هى الأوضاع الاقتصادية ، وتقدم أدوات الإنتاج فى المجتمع ؟

حقا ، ليس هناك مايمنع من أن يكون الشىء علة ومعلولا . أى ليس هناك ما يمنع أن تكون الأفكار أثراً للأوضاع الإقتصادية ، ثم تكون بدورها مؤثرة فى الثورات ومحركة لها . لكن من الضرورى أن تمنح الأفكار الثورية أوالإيديولوجية الثورية كثيراً من الاستقلال والقدرة على التأثير حتى تصبح قوة محركة فعالة فى الدفع الثورى ، وحتى تصبح قادرة على التغيير الجذرى وتشكيل الحياة من جديد ، فى كل قطاعاتها بما فى ذلك القطاع الإقتصادى .

ولا بد كذلك من أن توضع الظروف الإقتصادية فى مكانها

الصحيح إلى جانب جميع الظروف الاجتماعية الأخرى التى تتأثر حياة الأفراد بهـا ، وتكوّن تجربة متباينة الأبعاد ، يحياها الأفراد بكل ما تشتمل عليه من ظروف وأوضاع . أعنى أن الأوضاع الاقتصادية ، وإن كان لها النصيب الأوفى فى تشكيل أفراد المجتمع وحياتهم ، وبخاصة فى تشكيل النظام السياسى للمجتمع — كما يقول الميثاق — فينبغى أن لا نقتصر عليهـا وحدها ، كما يقتصر عليها الفلاسفة المـاديون ، فى فهم جميع التيارات الاجتماعية والثقافية والروحية السائدة فى المجتمع .

وهذه المآخذ التى نوجهها إلى الفلسفة المـادية الماركسية فى فهمها للتاريخ وفى قولهـا بحتميته المطلقه وتأثيره المطلق على الإنسان لا تتمشى فحسب مع قول الميثاق بالتأثير المتبادل بين الإنسان والظروف التاريخية ، بل إنها قد تنقذ الفلسفة المادية نفسها فى كثير من متناقضاتها .

فالفلاسفة الماديون الماركسيون يقولون بأشياء كثيرة فى نفس واحد ، يظهرنا التحليل المنطقى على أنها لا تستقيم بعضها مع البعض الآخر .

فيقولون بالحتمية المطلقة للتاريخ ، وبسيره فى خط واحد بعينه ، وبخضوع كل مافى المجتمع للظروف الإقتصادية وحدها ..

ثم يقولون فى الوقت نفسه — بحق هذه المرة — ، و نقول معهم ، إن الثورات هى الوسيلة الوحيدة التى تلجأ إليها الشعوب بإرادتها الحرة لتحقق بهـا تغيير وجه الحياة ، بما فى ذلك الأوضاع الاقتصادية السائدة ، مع أن الحياة كظاهرة ليست بحسب منطقهم ، إلا نتيجة للأوضاع الاقتصادية السابقة وحـدها !! ثم إنهم يقولون بخضوع جميع أفراد المجتمع لظروف اقتصادية جبرية حتمية ، تملى عليهم جميعاً سلوكا واحداً بعينه . لـكن إذا صح مثل هذا القول ، فـكيف نفسر الثواب الذى يكافىء به المجتمع من عمل على تحقيق أمانيه ، وقاوم الأوضاع السائدة فى عصره — بما فيهـا الأوضاع الاقتصادية — وتحمل على كتفيه عبء الثورة ؟ وكيف نفسر العقاب الذى ينزله المجتمع بمن وقف حجر عثرة فى هذا كله ؟ مع أن هؤلاء وأولئك فى نظر الماديين ، خاضعون لظروف اقتصادية واحدة ويسلـكون فى كل مايقومون به بحسب جبريتها وحتميتها المطلقتين ؟ ؟

* * *

يبدو أن القول بتأثير الإنسان فى التاريخ ، إلى جانب القول بتأثير هذا الأخير فيه ، هو المخرج الوحيد لنـا من كل هذه المتناقضات . بل إنه يبدو أمامنا على أنه المخرج الوحيد لفهم

حركة الديالكتيك على حقيقتها ، من حيث أنها تفاعل ديناميكي متبادل بين الإنسان والعالم الخارجي ، بين الفرد والمجتمع ، بين الشعوب والظروف التاريخية التي توجد فيها .

والماركسيون يقولون حقا بهذا التفاعل الديناميكي ، ويتهمون من يوجه ضدهم مثل هذا النقد الذي وجهناه بعدم فهمهم أو بعدم فهم الماركسية على حقيقتها . لكننا لا نميل كثيراً إلى تصديقهم ، إذا وضعنا أمامنا قولهم في الجبرية المطلقة للتاريخ ، والتحكم التام للظروف الاقتصادية السائدة في كل ما يصدر عن المجتمع .

إن الثورة لكي تكون خلاقة حقا ، ولكي تكون مسئولة عن تغيير وجه المجتمع ووضع أسس اقتصادية جديدة تؤثر بدورها في سائر القيم الأخرى التي ستسود في المجتمع ، ولكي نجعلها نقطة تحول حقيقية في تاريخ الشعوب لابد أن ننظر إلى القائمين بها على أنهم صانعون حقيقيون للتاريخ ، ولا بد أن نقول إنهم كتبوه بدمائهم بدلا من أن نزعم أنه قد كتب كله عليهم . . ! ! ولا بد كذلك من أن نقول إن إرادتهم الثورية هي التي أملته بدلا من أن نذهب إلى أنه كان كله من إملاء الظروف التاريخية الخارجية .

* * *

ولكن هذا كله لا يعنى أننا نؤيد وجهة نظر الفريق الآخر من الفلاسفة المثاليين بكل ما فيها من عيوب . وذلك لأن أصحاب هذا الفريق كرد فعل ضد الحتمية المادية المطلقة للتاريخ ، ذهبوا إلى محو تأثير الظروف التاريخية محوا تاما ، وإلى عدم الاعتراف إطلاقا بأثر الأوضاع الاقتصادية فى التاريخ . ومن ثم أخذوا يزيفونه تزييفا تاما ، وأخضعوا تطوره إلى مجموعة من « الأفكار الجاهزة » التى وجدوها فى عقولهم هم لا فى الحركة الواقعية للتاريخ . وكانت هذه الأفكار الجاهزة أقرب إلى الخيالات والأساطير منها إلى أى شىء آخر . ثم نادوا بحرية مطلقة للإنسان الفرد فى صنع تاريخه ، متجاهلين تماما قدرة المجتمع على تشكيل تاريخ الأفراد . وموقفهم فى هذا شبيه تماما بموقف الفلاسفة الذين نادوا ، فى ميدان الجبر والاختيار ، بحرية الإرادة الإنسانية المطلقة أمام الإرادة الإلهية .

وفى هذا الموقف المثالى تجاهل للمشكله من أساسها ، وعزل للفرد عن مجتمعه ، وسوء فهم للحرية الانسانية التى لاتوجد إلا حيث توجد القيود التى ينخرط فيها كيان الفرد . ولا بد من التسليم بوجود ظروف تاريخية واحدة يمر بها جميع أفراد المجتمع فى العصر الواحد ، وتمثل الأساس الموضوعى الذى لاسبيل إلى

إنكاره ولا بد من الاعتراف بقيامه أمام كل الإرادات الفردية .

حقا ! من الضرورى أن نقول بعد هذا بوجود إرادات فردية تبرز على سطح هذا الأساس الموضوعى ، ولا بد من التسليم بأن هذه الارادات هى التى تكسب هذا الأساس الموضوعى « معنى » خاصا ، وتسعى إلى فهمه على ضوء وعيها الثورى .

ولكن هذا يجب أن لا يجعلنا نقع فى الخطأ من جديد ، ونتصور التاريخ على أنه « يمشى على رأسه » فقط ، كما كان يتصور هيجل أحد الفلاسفة المثاليين . أى أن هذا يجب أن لا يجعلنا نزعم بأن عالم الأفكار . — أيا كان مصدره — هو القوة المؤثرة الوحيدة فى مجرى التاريخ ، وبهذا نتجاهل الدور الذى تلعبه الظروف المادية والتاريخية والاقتصادية التى تمثل — كما قلنا — الاساس الموضوعى السليم لكل عمل ثورى ناجح .

كلا ! إن التاريخ لا يمشى على رأسه ، بل على قدميه كما يقول كارل ماركس فى نقده لفلسفة التاريخ عند هيجل ، وهو يقصد طبعا بقوله هذا إنه خاضع لتأثير الظروف المادية والاقتصادية التى تمر بالشعوب . ولكن بوسعنا أن نقول أيضاً — ضد كارل ماركس هذه المرة — إن التاريخ لا يفكر بقدميه لأن التاريخ

يمثل حيــاة البشر ، وهو سجل لآمالهم وأمانيهم التى تداعب خيالاتهم وأفكارهم إلى جانب كونه تسجيلا للظروف الاقتصادية التى يمر بها المجتمع .

الجمع بين « صورة » التاريخ و « مادته » (إذا اقتبسنا التعبير الأرسطى القديم ، تعبير « الصورة والمادة ») هو إذن أوفق الحلول لحل مشكلة فلسفة التاريخ . وهو الحل الذى قدمه الميثاق لها .

* * *

إن التاريخ يؤثر فى الإنسان لأن الإنسان موجود بطبعه فى الزمان ، لا فى زمانه الشعورى الخاص به وحده ، كما يقول بعض الفلاسفة الذين يهتمون بهذا النوع من الزمان ويسمونه تارة زمان « الديمومة » مثل برجسون وتارة أخرى يطلقون عليه اسم « تاريخية » الإنسان مثل الفلاسفة الوجوديين . تلك التاريخية التى يلتقى بها الإنسان فى حياته الباطنية بينــه وبين نفسه ، حين يعكف على ذاته ، يستعرض أحداث حياته الخاصة ، ويجترها اجترارا . كلا ! إنه موجود فى الزمان الخارجى الذى تنسجه أحداث ووقائع أخرى تتعدى نطاقه الفردى وتتعدى حيـاته الباطنية وتنتمى إلى الوجود الخارجى بمـا يتضمنه من وجود

المجتمع والظروف المختلفة التى يجتازها من اقتصادية وثقافية وروحية .. الخ .

* * *

لكن ينبغى أن لاينسينا هذا أن التاريخ من الناحية الأخرى ليس مجرد وقائع الماضى أو الحاضر التى انتقلت حديثا إلى الماضى . فهذا النوع من التاريخ الذى يمكن أن نسميه « بتاريخ المتاحف » لايمثل النظرة الصحيحة إلى التاريخ . وعلماء التاريخ هم المسئولون غالبا عن هذه النظرة الضيقة إلى التاريخ ، والتى يبدو فيها التاريخ أدنى إلى أن يكون تأريخا « بهمزة على الألف » من كونه تاريخا .

أما التاريخ الحقيقى فهو التاريخ الحى أو التاريخ كما يوجد فى وعى الشعوب . ولا يمكن أن يكون هذا التاريخ مجرد تجميع لوقائع الماضى لأنه سيشمل هذه الوقائع نفسها قبل أن تنتقل إلى متحف التاريخ ، يوم كانت وهما وخيالا .. يوم كانت أحلاما وآمالا داعبت خيال الشعوب .. يوم كانت وقائع مستقبله فى علم الغيب ، تمثل أحلاما عريضة للشعوب ، جاهدت وكافحت فى سبيل تحقيقها . وهذه الوقائع المستقبلة هى وحدها التى تجعل دراستنا للتاريخ نابضة بالحياة .

والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هنا هو :

من الذى أحال هذه الوقائع المستقبلة إلى وقائع تاريخية ؟ من الذى نقلها من عالم الوهم والخيال إلى عالم الحقيقة ؟ من الذى يقوم بتحقيق آمال الشعوب ؟ إنه الإنسان . وتأثير الإنسان فى مجرى التاريخ يبدو واضحا من هذه النقطة . نبدأ من الواقعة التاريخية فى وجودها الخيالى باعتبارها أملا ترنو إليه الشعوب ، وننظر إليه على أنه سيتحقق يوما ما . نبدأ من الواقعة التاريخية قبل أن تصبح واقعة ، قبل أن تتحقق فعلا فى الحاضر ، وتنتقل لتوها بتحققها هذا إلى الماضى .

* * *

وإذا كنا نطالب اليوم بإعادة كتابة تاريخنا من جديد ، فإن هذا معناه أن ننظر إلى تاريخنا من خلال حاضرنا أو — والمعنى واحد — أن ننظر إلى حاضرنا على أنه مستقبل داعب خيال شعبنا على مر العصور . ولن يكون فى هذا أى تزييف للتاريخ . لأن حاضرنا كان بالنسبة إلى أسلافنا مستقبلا جميلا طالما راود خيالهم ، وعاشوا فيه ردحا طويلا من الزمن فى أفكارهم وضمائرهم . وابتداء من هذه النقطة استطاع هؤلاء الأسلاف أن يحركوا التاريخ فى اتجاه أحلامهم ، واستطاعوا أن يؤثروا فيه ،

ويكتبوه بدمائهم جيلا من بعد جيل ، حتى كتب الله لهم النصر .

وفى فترة من فترات تاريخنا القومى استبدت النظرة التاريخية الضيقة ببعض مفكرينا ومؤرخينا حتى زعموا أن مصر هى مصر الفرعونيــة . وما ذلك إلا لأنهم وضعوا أنفسهم فى متحف التاريخ ، وعاشوا فى الماضى ، بدلا من أن يعيشوا فى المستقبل ، وهم يكتبون تاريخ بلادهم .

أما اليوم ، فما أكثر بعدنا عن هذه النظرة !!

إن أنظارنا وأنظار العرب جميعهم مشدودة نحو المستقبل . وإذا كانت بعض الأحلام التى كانت تداعب خيالنــا إلى العهد القريب قد دخلت الماضى فعــلا ، وأصبحت وقائع تاريخية ، فعلينا أن لا ننسى مطلقا أن الإنسان العربى كان قد حملها فى وعيه دهراً طويلا ، قبل أن يحققها بعمله وكفاحه وثورته . وعلينا أن لا ننسى يوما أن هذه الوقائع التى أصبحت الآن وقائع تاريخية كانت بالأمس القريب والبعيد أحلاما عريضة مشرقة ، حملها أسلافنا فى وعيهم ، وجعلوا وجودها « المستقبلى » فى ذلك الحين يطغى على حياتهم الماضية — أو الحاضرة وقت ذاك — . ومن هنا علينا أن نفهم تأثيرهم فى التاريخ ، والدور الذى قاموا به فى السيطرة عليه .

والجمهورية العربية المتحدة ، حتى من واقع اسمها الذى قدمت نفسها به إلى العالم ، تعيش منذ نشأتها فى المستقبل لا فى الماضى . بل إنها تعيش — من واقع اسمها — فى مستقبل الأمة العربية كلها . وكأنها بهذا — باسمها فقط — أرادت أن تثبت للفلاسفة أنه إذا كان التاريخ يؤثر فى الإنسان ، فإن الإنسان — بنفس الدرجة من القدرة — يؤثر فى التاريخ ، كما يقول الميثاق .



٥ — فلسفة الصراع بين الطبقات

من الأمثال الشائعة بين الفرنسيين المثل الذى يقول : « الشعوب السعيدة هى التى لا تاريخ لها » . ومعناه أن سعادة الشعوب تقاس بانعدام الحروب الأهلية داخل الوطن الواحد ، وبتلاشى المصادمات بين فئات الأمة لأن هذه المصادمات وتلك الحروب ، وإن كانت هى التى تجعل للوطن تاريخاً ، إلا أنها تفتت وحدة الأمة ، وتترك فى كل بيت ، فى كل أسرة ، آثارا دموية لا تمحى .

وهذا المثل وإن كان يصور لنا بشاعة الصراع بين طبقات الأمة ، إلا أنه يكشف عن عقلية برجوازية خالصة ، ترمى إلى المحافظة على الأوضاع القائمة فى الأمة أيا كان التفاوت بين طبقاتها ، ومهما كانت الفروق الصارخة التى تفصل بين مستوى معيشة كل منها . لأن الأمة السعيدة تبعا لهذا المنطق هى التى تدفن رأسها فى الرمال وتتغاضى عن الفروق القائمة بين طبقاتها وتطلب لنفسها السلامة والهدوء فى عدم الثورة على الأوضاع الراهنة .

ولا شك أننا لو خيرنا بين هذه السعادة السطحية التى تقوم على الهروب من المشاكل و بين الشقاء الذى يولده الصراع الحتمى بين طبقات الأمة لاخترنا دون تردد هذا الشقاء على تلك السعادة المزيفة التى مهما طال الأمد بها ، فإنها ستؤدى بالضرورة إلى انفجار الثورة وإلى الصراع بين الطبقات .

و نضيف إلى هذا أن الصراع بين طبقات الأمة ليس شراً فى ذاته . والشر الكامن فيه مصدره ذلك العنف و تلك الضراوة اللذان يتسم بهما فى كثير من الأحيان ، الأمر الذى يؤدى حتما إلى تفتيت وحدة الأمة .

لهذا فإذا استطعنا أن نجرد الصراع بين طبقات الأمة من غلوائه ، ومن العنف الذى يصاحبه ، واعترفنا بوجوده فى شجاعة ، ونجحنا فى الوقت نفسه فى الاحتفاظ بوحدة الأمة عند حلنا لمشكلته ، فسيكون فى موقفنا هذا الخير كل الخير .

وهذا هو موقف الميثاق من مشكلة الصراع بين الطبقات ، إذ يقول : « الصراع الحتمى والطبقى بين الطبقات لا يمكن تجاهله أو إنكاره ، وإنما ينبغى حله حلا سلمياً فى إطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات » .

ثم يفسر لنا الميثاق سر العنف الذى يتخذه عادة الصراع

بين الطبقات ، فيرجع هذا العنف إلى صلابة الرجعية فى الدفاع عن مراكزها الممتازة ، وعدم تساهلها فى التنازل عن مكاسبها . وهذا شئ طبيعى ومنطقى . يقول الميثاق : «إن ضراوة الصراع الطبقى ودمويته والأخطار الهائلة التى يمكن أن تحدث نتيجة لذلك هى فى الواقع من صنع الرجعية التى لا تريد التنازل عن احتكاراتها وعن مراكزها الممتازة التى تواصل منها استغلال الجماهير » .

ولذلك ، فإن الحل الوحيد لمقاومة هذا الإصرار من جانب الرجعية هو أن تقوم الثورة بقص أجنحتها ، وشل حركتها ، وتجريدها من جميع أسلحتها ، وذلك « لأن الرجعية تتصادم فى مصالحها مع مصالح مجموع الشعب بحكم احتكارها لثروته . ولهذا فإن سلمية الصراع الطبقى لايمكن أن تتحقق إلا بتجريد الرجعية أولا وقبل كل شئ من جميع أسلحتها . إن إزالة هذا التصادم يفسح الطريق للحلول السلمية أمام صراع الطبقات » .

* * *

ولا بد لنا بعد هذا أن نشير إلى بعض الأفكار الفلسفية والاجتماعية التى ينطوى عليها هذا الحل الذى قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات .

فأول ما يلفت النظر فى هذا الحل هو طابعه السلمى ، وتفاديه لدموية الصراع بين الطبقات وضراوته . فمن المعروف أن الفلسفة الماركسية لاترضى بديلا بالعنف ، وتعتقد أنه لاسبيل إلى محو التفاوت بين طبقات الامة إلا عن طريق الثورة الدامية . وللفلاسفة الماركسيين نظرية خاصة فى « العنف » باعتبار أنه الوسيلة الوحيدة التى ينبغى أن تلجأ إليها الطبقات المحرومة المستعبدة للوقوف فى وجه احتكار السادة والطبقات المستغلة .

وكل هذا حق . ومن الممكن أن نسلم به . لكن فى المجتمعات الرأسمالية فحسب . ففى هذا النوع من المجتمعات تتجلى شراهة الرجعية ، وحرصها المطلق على الاحتفاظ بمكاسبها أطول وقت ممكن . بل إن الطبقات المستغلة تلجأ فى سبيل الاحتفاظ باحتكاراتها إلى قمع الطبقات العاملة بالعنف ، فلا تجد هذه الطبقات إلا العنف لترد به على هذا الوضع ، ولتحطم احتكارات الرجعية .

أما فى المجتمعات الاشتراكية أو فى المجتمعات التى نجحت فى تحقيق التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية عن طريق ثورة بيضاء فلا معنى لضرورة الصراع الدموى بين طبقاتها ، ولا مبرر إلى أن تلجأ طبقة من الطبقات إلى العنف فى مقاومة

استغلال الرجعية واحتكارها . بل إنه إذا نجح التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، يصبح مجرد الحديث عن الصراع بين الطبقات لامعنى له . لماذا ؟

يقول الرئيس سيكوتورى فى خطاب له نشر فى العدد السابع من مجلة « العامل الغينى » الصادر فى ٣٠ إبريل ١٩٦٢ ما نصه :

« إن الحديث عن الصراع بين الطبقات له ما يبرره فى المجتمعات الرأسمالية والبرجوازية التى يعيش فيها رأس المال على حساب العمل ، ومن فائضه ، فى جميع الميادين التى تتصل بالعمل الإدارى أو الزراعى أو الصناعى أو التجارى لأن الصراع فى مثل هذه المجتمعات بين الطبقات المستغلة والمستغلة أمر حتمى . لكن فى المجتمعات الديمقراطية التى تتجسد فيها مصالح الشعب فى يد الدولة ، وتضطلع هذه الأخيرة بمهمة توفير التقدم الاجتماعى لصالح الشعب مع مراقبته والسهر على تنمية هذا التقدم وتخطيطه ، تختفى معظم المتناقضات بين طبقات المجتمع ، لسبب بسيط جدا ، وهو أن الدولة بدلا من أن تترك فائض العمل الناتج عن عمل العامل والزارع والموظف فى يد الرأسمالية المستغلة تسعى إلى تأميمه لصالح الشعب ، لتظهره . بالتالى فى صورة إصلاحات وتأمينات وخدمات اجتماعية مختلفة .

« فالدولة فى المجتمعات الديموقراطية الاشتراكية هى الأداة الاقتصادية والاجتماعية التى تضمن للشعب بجميع فئاته صيانة مصالحه والانتقال دائماً إلى حياة أفضل. ولهذا السبب نفسه فإن الديموقراطية الحقة لا يمكن تصورها إلا إذا كانت الدولة ترعى بالفعل لا بالقول المصالح العامة لجميع فئات الشعب. أما إذا تركزت السلطة فى الديمقوقراطية فى فئة من فئات الشعب ، أيا كانت هذه الفئة ، حتى ولو كانت فئة الطبقة العاملة ، فإن الديموقراطية فى هذه الحالة ستنحرف عن طريقها » .

ولا شك أن هذا النقد الواعى لفكرة العنف وارتباطها بمشكلة الصراع بين الطبقات فى الفلسفة الماركسية يتمشى مع الحل السلمى الذى قدمه الميثاق لها ، ويتمشى كذلك مع روح اشتراكيتنا العربية من حيث أنها اشتراكية جميع قوى الشعب العاملة ، وليست اشتراكية طبقة البروليتاريا « أى الطبقة العاملة » فقط .

* * *

وعلينا أن ناخذ فى اعتبارنا كذلك أن الحل السلمى لمشكلة الصراع بين الطبقات يساعد على إشعال صراع آخر له أهميته القصوى فى نجاح الثورة واستمرارها ، ونعنى به الصراع بين

الأفكار الثورية التي تمثل الإيديولوجية أو القوى العليا الدافعة للثورة ، وبين الأوضاع الاقتصادية القائمة التي تمثل القاعدة . بل إن تفريغ شحنة الصراع بين الطبقات في هذا النوع من الصراع بين الفكرة والواقع قد يكون أجدى على الثورة وعلى نضجها من الصراع الدموي بين الطبقات .

وهذا الصراع بين الفكرة والواقع لا بد أن يستمر ، ولا بد أن تتخذ الضمانات الكافية لإذكائه ، واستمراره في النفوس . فالواقع الاقتصادي الذي قامت الثورة من أجل تغييره تغييرا جذريا شاملا يظل يصارع الأفكار الثورية ، وتدخل هذه الأفكار في صراع مرير معه .

والويل في هذا الصراع للمهزوم ، لأن هزيمة الأفكار الثورية في هذا الصراع معناها انتكاس الثورة . أما نجاح هذه الأفكار فإنه يتطلب قوى دافعة جديدة ، تحرك الإيديولوجية الثورية حركة دائبة لا هوادة فيها حتى يتسنى القضاء على الواقع القديم نهائياً بجميع رواسبه ، ويتسنى كذلك تطوير الواقع الجديد .

* * *

ننتقل بعد هذا إلى نقطة هامة ، هي قول الميثاق « إن

الصراع بين الطبقات ينبغى حله حلا سلميا فى إطار الوحدة الوطنية » .

فما معنى الوحدة الوطنية ؟وما مقوماتها ؟ وما السر فىحرص الميثاق على الإبقاء عليها ؟

نحن نعلم أن الشيوعية لا وطن لها ، وأنها تنظر إلى طبقة البروليتاريا فى كل بقاع العالم على أن أعضاءها أعضاء فى وطن واحد ... وطن نظرى لا حدود له ، ولا يحمل من معانى الوطن إلا اسمه .

ولذلك فإن حديثها عن الصراع بين الطبقات جاء خلوا تماما من إطار الوحدة الوطنية ، لأن الشيوعية لا تعترف أصلا بمعنى الوطن . ولنفس هذا السبب اكتسب الصراع بين الطبقات فى الشيوعية هذا الوجه الدموى .

فحديث الميثاق عن إطار الوحدة الوطنية وضرورة مراعاته والحفاظ عليه فى حل الصراع بين الطبقات يجب إذن أن نفهمه على أنه موجه ضد هذا الأسلوب الدموى .

وعلينا من أجل هذا أن نربط ربطاً منطقيا بين الحل السلمى الذى قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات وبين فكرة الوحدة الوطنية أو الوحدة القومية من ناحية ، وبينها وبين

فـكرة القومية العربية من ناحية أخرى باعتبار أن الوحدة الوطنية فى داخل كل وطن عربى تصب فى إطار أوسع هو إطار القومية العربية .

لـكن ما مقومات الوحدة الوطنية ؟

هذه الوحدة الوطنية هى وحدة العرف والتقاليد والعادات والدين والثقافة واللغة ، ووحدة القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية السائدة فى المجتمع، وهى أيضا وحدة البيئة الجغرافية. وكل هذا يكون إطاراً يعرفه كل فرد فى المجتمع ولا يخطئه . ويشعر بالحنين إذا ما غاب عنه ، وبأنه قد نزل أهلا إذا أظلته سمـاؤه .

ولا سبيل إلى إنـكار هذه الوحدة الوطنية لأنها وحدة طبيعيه ولأن فى هدمها هدما لوحدة الأمة كلها . والادعاء بانها وحدة مزيفة لا يجسر عليه إلا من باع وطنه وقوميته .

ثم ماذا يعنى احترام الميثاق لهذه الوحدة وحل الصراع بين الطبقات فى إطارها و نطاقها ؟

إن هذا لا يعنى إلا شـيئا واحدا هو أن الأوضاع الاقتصادية ليست هى المؤثر الوحيد فى المجتمع وأن الأفـكار والقيم التى تسود فى المجتمع تتأثر بمقومات الوحدة الوطنية كما

تتأثر بالأوضاع الاقتصادية . حقا إن لهذه الأوضاع الأخيرة مكانها المرموق وتأثيرها الفعال فى دنيا القيم . لكن علينا أن لانقول بأنها المؤثر الوحيد . بل يجب أن نضعها إلى جانب الظواهر والتيارات العقلية والروحية والثقافية والاجتماعية الأخرى باعتبارها أحد المؤثرات فى الايديولوجية ، باعتبارها أقوى المؤثرات ، لكنها على كل حال لن تكون المؤثر الوحيد .

* * *

ومع ذلك فإن هذه الوحدة الوطنية بكل هذا الخليط الهائل من التقاليد فى حاجة شديدة إلى تنقية وتصفية .وذلك لأن التقاليد السائدة فى المجتمع ليست كلها تقاليد طبيعية مغروسة فى البشر باعتبارهم بشرا ، وليست كلها تقاليد المجتمع الحضارية والتاريخية والروحية بل يقوم بعضها على مجموعة من الأفكار الخاطئة التى شاعت فى المجتمع نتيجة خضوعه ردحا طويلا من الزمان لوضع اقتصادى معين .

فخضوع مجتمع ما قبل الثورة للرأسمالية المستغلة أدى دون شك إلى شيوع بعض القيم والمفاهيم والتقاليد التى علينا أن نحاربها بعد أن تم انتقالنا إلى مرحلة الاشتراكية . فالفروض التى كان الناس قبل الثورة يسلمون بها ، ولايجدون حرجا فى أن يفضلوا

على أساسها بين سيد ومسود ، بين إقطاعى وفلاح ، بين صاحب العمل والعامل فروق يجب القضاء عليها . والرواسب التى كانت تسيطر على عقول الناس ويفضلون على اساسها بين عائلةواخرى على أساس أن الاولى تنتمى إلى طينة أخرى مختلفة عن طينة العائلة الثانية فروق مصطنعه يجب القضاء عليها وتحطيمها إلى غير رجعة . لأن هذه المعايير سقطت مرة وإلى الأبد بقيام الاشتراكية فى مجتمعنا .

إن الأساس فى تقدير قيمة الشخص أصبح العمل الذى يقدمه وتحقيقه لزيادة معينة فى الانتاج أو إسهامه بطريقة أو بأخرى فى أدائه لواجبه ، وفى خدمة المواطنين ، وفى التوعية الاشتراكية . أما كل هذه المعايير الطبقية المتداعية فلا يمكن أن يكون لها أدنى أثر فى الإنتاج من حيث زيادته أو نقصانه . ومن ثم فهى معايير زائفة .

* * *

ونستطيع أن نشير كذلك إلى أساس آخر من أسس الحل السلمى الذى قدمه الميثاق لمشكلة الصراع بين الطبقات . وهو قول الميثاق بأن مشكلة الصراع بين الطبقات ينبغى حلها حلا سلمياً عن طريق إذابة الفوارق بين الطبقات . وسنعالج إذابة

الفوارق بين الطبقات فيما بعد فى موضوع فلسفة الاشتراكية العربية ، أما الآن فسنشير إليها فقط من ناحية علاقتها بمشكلة الصراع بين الطبقات فقط .

إن إزالة الفوارق بين الطبقات يجب أن لا تقترن فى أذهاننا بإلغاء الفوارق بين الطبقات . فكل مجتمع اشتراكى ما دام قد وضع الضمانات الكافية لعدم الإستغلال الطبقى والوقوف فى وجه الاحتكارات والاقطاع ، فمن حقه بعد ذلك أن يفرق بين الناس على أسس أخرى كثيرة قد نعرض لها فيما بعد تفصيلا وأهمها العمل والمساهمة فى زيادة الانتاج ، ونوعية العمل نفسه وكلها أسس تجعل من المواطن مواطنا صالحا وتقربه لا إلى مجتمعه فحسب بل إلى الله . ذلك أن الدين الاسلامى لم يفرق بين الناس ولم يرفعهم بعضهم فوق بعض درجات ، إلا على أساس مجموعة من المبادىء المثلى فأفضلية الإنسان على أخيه الإنسان لم تقم فى الدين الإسلامى على أساس من اللون أو الجنس بل على أساس التقوى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وعلى أساس الجهاد والعمل : « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما ، درجات منه ومغفرة ورحمة » ، وعلى أساس الإنفاق فى سبيل الغير : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » ، وعلى

أساس الإنفاق على الزوجة كذلك فى حالة الرجل ، أو فى حالة أفضلية الرجل على المرأة : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم » ، مع ملاحظة ان هذا الإنفاق الذى يجعل للرجل قوامته على المرأة مصدره مبدأ تقسيم العمل بينهما . وإن كان الله تعالى أولا وأخيراً لا يضيع عمل عامل من ذكر أو أنثى : « أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى » . ولهذا ، فإن مبدأ العمل فى الإسلام هو المبدأ الرئيسى فى تقويم الفرد سواء كان ذكراً أو أنثى . إذ أن الله تعالى قد أباح العمل والكسب للرجل والأنثى ، وجعل لكل منهما نصيبا فيما اكتسب ، حيث يقول : « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » .

٦ – فلسفة الوحدة العربية

لم تعد الوحدة العربية نظرية فى حاجة إلى إثبات ؛ إنها وجود قائم . ولم تعد حقيقة مجردة علينا أن نجهد أنفسنا فى تلمس الطرق المختلفة إلى معرفتها وتفسيرها ؛ إنها حياة نعيشها .

ولم تعد فكرة تتكشف أمامنا عن طريق التحليل المنطقى الجاف ؛ إنها تجربة حية غنية نمتد بجذورنا فيها .

وقد عبر الميثاق عن هذا الوجود القائم للوحدة العربية بقوله : « إن الأمة العربية لم تعد فى حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها . لقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربى ذاته » .

وهذه النظرة إلى الوحدة العربية بالغة الأهمية . . وأهميتها قائمة فى أنها تجنبنا كثيراً من التفسيرات النظرية للوحدة العربية التى إن نجحت فى الوقوف على جانب أو جانبين منها ، فإنها لن تحيط بجوانبها كلها .

* * *

فى هذه التفسيرات النظرية للوحدة العربية يبدأ المفكر بفكرة معينة أو بمجموعة من الأفكار تبدو أمام عقله على أنها مقنعة وكافية للإحاطة بوجود الوحدة العربية . وتسيطر عليه هذه الفكرة أو مجموعة الأفكار حتى تمثل عنده مفتاح أو مفاتيح السر يديرها فتنفتح أمامه قلعة الوحدة العربية . ويستبد به هذا الاتجاه أكثر وأكثر حتى يصح عزمه على أن يقدم لنا « مذهبا » فى الوحدة العربية ، يمثل بناء محكما من الافكار ، ترتبط بعضها برباط واحد ، وتقوم كلها على دعامة واحدة . ثم يكتشف أخيراً أن وجود الوحدة العربية شىء آخر غير كل هذه الافكار التى أعدها إعدادا . وجهزها تجهيزاً . فيتبين أخيراً أن الوحدة العربية تستعصى على « المذهبية » فى التفكير ، وما ذلك إلا لأنها حياة ، لا تطيق أن تحبس داخل أسوار بناء أو نسق عقلى .

هذه المذهبية فى التفكير تحاول مثلا أن ترد وجود الوحدة العربية إلى فكرة الجنس العربى وجريا وراء هذا اللون من التفكير ، أخذ بعض مفكرينا يفتشون عن الصفات التى اشتهر بها أفراد الجنس العربى من الشهامة والاباء والكرامة والعزة

والكرم والشرف وإغاثة المستجير . . . الخ وقدموها لنا على أنها صفات تقوم عليها الوحدة .

لكن هذه بداية غير موفقة لمعالجة الموضوع . فضلا عن أنها تثير صعوبات كثيرة . منها أن فكرة الجنس نفسها قد عفَّى عليها الزمن ، ولم تعد تتفق مع منطق القرن العشرين . فإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد بعض البحوث التى حاولت تأسيس القوميات على فكرة الجنس ، ونادت بأفضلية الجنس الآرى مثلا على الجنس السامى بما يشتمل عليه من جنس عربى ، فإن كل هذا الكلام لم يعد بالكلام العلمى ، وأصبح من المبادىء المتفق عليها الآن أن لاتثار فكرة الجنس عندا الحديث عن القوميات .

وقد قاومنا ما وسعنا ذلك دعوات التفرقة العنصرية والتفرقة على أساس الجنس فى الميدان السياسى لأننا لسنا دعاة عنصرية . والأجناس كلها عندنا سواء .

ولا فضل لاحدها على الآخر إلا بتمسكه بحق الشعوب فى تقرير مصيرها بنفسها واحترامه لهذا الحق ودفاعه عنه . ولذلك علينا أن نكون منطقيين مع أنفسنا . فلا نؤسس الوحدة العربية أو القومية العربية على فكرة نقاومها فى المجال الدولى .

فنكون بهذا كمن يحل لنفسه ما يحرمه على الغير ، أو كمن يكيل بكيلين . وفضلاً عن هذا ، فإننا إذا نظرنا إلى الحضارة العربية نفسها سنجد أن كثيرين من مفكرى العرب وفلاسفتهم لا ينتمون إلى الجنس العربى لأنهم كانوا من الموالى النازحين من تركيا أو من فارس أو أفغانستان أو غيرها . ومع هذا ، فلم يمنعهم جنسهم غير العربى من أن يكونوا عربا . واليوم نجد أيضاً جماعة الاكراد مثلا فى القطر العراقى أو فى الجمهورية العراقية ليسوا من أصل عربى . ومع ذلك فهم أعضاء عاملون فى الوحدة العربية .

وعلينا أن نتذكر دائماً أن القومية التى تقوم على فكرة الجنس،قومية مقفلة تصبح عدوة للقوميات والشعوب والأجناس الأخرى . أما القومية التى ترفض هذا الأساس فمصبها الطبيعى هو الإنسانية كلها .

* * *

هذه إحدى الأفكار النظرية التى علينا أن نستبعدها فى حديثنا عن الوحدة العربية . وفكرة أخرى علينا كذلك أن نتجنبها فى حديثنا عن الوحدة العربية ، وهى محاولة تاسيس هذه الوحدة على الدين الإسلامى .

فوجود الوحدة العربية سواء نظرنا إليه من ناحية الماضى والتاريخ أو من ناحية الحاضر يتعدى نطاق الدين الإسلامى وإن كان يشمله . فكثير من المفكرين والفلاسفة الذين انتموا إلى الحضارة الإسلامية وأثروا فيها وتاثروا بها لم يكونوا يدينون بالإسلام . بل إن مدارس فلسفية قائمة بذاتها كمدارس الرُها ونصيبين وجَنديسابور كانت لغة الدراسة فيها هى اللغة السريانية . وقد كانت فى ذلك الوقت لغة الكنيسة الشرقية والغربية على السواء . وكان القائمون بالتدريس فيها مسيحيين من النساطرة أو اليعاقبة . وبالإضافة إلى هذا ، فإن حركة الترجمة التى استمرت من القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ، والتى نقلت فيها كتب الفلسفة من اليونانية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية، هذه الحركة حمل لواءها مفكرون وفلاسفة مسيحيون .

هذا عن الماضى ، أما فى الحاضر ، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الجمهورية العربية المتحدة تضم مسيحيين يعيشون بيننا ، ويرتبط وجودهم بوجود القومية العربية والوحدة العربية .

* * *

ولقائل بعد هذا أن يقول : وماذا أبقيت بعد هذا من أسس الوحدة العربية ؟

وسأجيبه بأنى أفضل أن تؤسس الوحدة العربية على الحضارة الإسلامية . فالحضارة الإسلامية قد أثرت وتؤثر فى كل من عاش ويعيش فى ظلها من مسلمين ومسيحيين على السواء . والحديث عن الوحدة العربية لا يكتمل إلا بالحديث عن الحضارة الإسلامية التى تضم الدين الاسلامى ، ولكن وجودها فى الماضى والحاضر يتعدى نطاق وجود هذا الدين .

نعود ونقول إن وجود الوحدة العربية لا يمكن أن يحصر فى فكرة بعينها لأنه ، شأنه فى ذلك شأن كل وجود ، يضيق بالأفكار والمقولات والقوالب والإطارات العقلية النظرية .

* * *

ولذلك فإن الميثاق عندما أراد أن يرد الوحدة العربية إلى عناصرها راعى أن هذه الوحدة العربية تجربة حية نعيشها قبل أن تكون فكرة نظرية فى رأس صاحبها . وراعى أنها تمثل وجود الامة العربية الذى يتعدى كل محاولة عقلية لحصره وتضييق الخناق عليه .

ويخرج القارئ للباب التاسع من الميثاق وهو الباب الخاص بالوحدة العربية بملاحظتين هامتين :

١ — أرجع الميثاق عناصر الوحدة العربية إلى وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل : وحدة اللغة التى تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التى تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التى تصنع وحدة المستقبل والمصير . هذا بالإضافة إلى وحدة الهدف التى سنتحدث عنها فيما بعد . لكن علينا أن نلاحظ أن الميثاق قد أغفل عامداً الحديث عن الجنس وعن الدين فى الوحدة العربية ، وأن العناصر التى أرجع إليها هذه الوحدة ليست مقولات نظرية بل استوحاها كلها من الوجود القائم للوحدة العربية .

٢ — فى حديث الميثاق عن هذه العناصر نلمس اقتناعه بأنها لا يمكن أن تحيط بالوجود الفعلى للوحدة العربية . ولذلك نجده يقول : « يكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة ، ويكفى أنها تملك وحدة التاريخ ، ويكفى أنها تملك وحدة الأمل » . وهذه اللهجة ليس معناها أن هذا العنصر أو ذاك يكفى لاستيعاب وجود الوحدة العربية ، بل معناها أن وجود هذه الوحدة أمر مفروغ منه .

وتحليل الميثاق لوجود الوحدة العربيه على هذا النحو الرابع، وتجنبه الاعتماد على الأفكار النظرية فى تناوله لها يدعونا إلى الإشارة إلى خاصية رئيسية فى فلسفة الميثاق بوجه عام. وهذه الخاصية قد لخصها الرئيس جمال عبد الناصر فى إحدى كلماته بقوله : « إننا لم ننهمك فى النظريات بحثاً عن حياتنا ، وإنما انهمكنا فى حياتنا ذاتها بحثاً عن النظريات» . ومعنى هذه العبارة أننا نبدأ فى كل نظراتنا الفلسفية من الواقع ومن الوجود القائم ، ثم ناخذ فى تحليل هذا الوجود إلى عناصره التى نعيشها و نتفاعل معها فى تجربتنا الحية . فإن هذا أجدى بكثير من البدء بفكرة أو بمجموعة من الأفكار نقوم بنشرها على الوجود ، و بصب الواقع فيها متوهمين أنها ستحيط بهذا الوجود وأنها سوف تلف ذلك الواقع . مع أن دائرة الوجود أو دائرة الواقع تتعدى بطبيعة الحال دائرة المعرفة بكل مقولاتها وإطاراتها .

* * *

وفلسفتنا العامة من هذه الناحية فلسفة واقعية . وقد رأينا هذا الطابع الواقعى فيما قدمناه حتى الآن من تحليلات لنظرة الميثاق فى العلاقة بين الفكر والتجربة ، وفى الدور الفلسفى

للإنسان العربى ، وفى مشكلتى الحرية والصراع بين الطبقات . ونحن نلمسه الآن فى معالجة الميثاق لموضوع الوحدة العربية .

وخلاصة هذا الطابع الواقعى اننا فى فلسفتنا التى نقدمها إلى العالم راعينا أن نبدأ من حياتنا نفسها ، من وجودنا نفسه ، من واقعنا ذاته . وأن نقوم بتحليله لنستخلص منه النظرية الفلسفية التى لا بد أن تجىء فى هذه الحالة نابعة من هذا الواقع ، متمشية معه . ذلك أننا نتجنب النظريات والبدء بها ، أيا كانت هذه النظريات سواء كانت إقتصادية أو إجتماعية أو سياسية أو فلسفية ، وسواء كانت مستوردة أو غير مستوردة . ونتجنب محاولة فرضها على واقعنا ووجودنا . لأن الذى يبدأ من النظريات قد لا ينتهى إلى الوجود على الإطلاق . وقد ينتهى إلى وجود مصطنع . وعلى العكس من ذلك فإن من يبدأ بالوجود ويأخذ فى تعمقه والغوص إلى أبعد أبعاده ، فسينتهى حتما إلى النظرية الملائمة التى تتبناها جماهير الناس لا لشىء إلا لأنهم يرون فيها أنفسهم وحياتهم الواقعية ويحسون أنها أحسنت التعبير عن وجودهم .

* * *

ننتقل بعد هذا إلى الحديث عن وحدة الهدف التى أصبحت الشعار الحقيقى والدعامة الكبرى للوحدة العربية .

ووحدة الهدف تنقلنا فوراً من الحديث عن الماضى إلى الحديث عن المستقبل . وبدلا من أن تضطرنا إلى المشى وعيوننا متجهة إلى الخلف ، نفتش فى ماضينا عن العناصر النظرية التى من الممكن أن تدعم الوحدة العربية ، تجعلنا نمشى شاخصين بأنظارنا إلى الأمام ، إلى المستقبل .

حقا إننا لا نريد أن نقطع صلتنا بماضينا ، ولن نستطيع ذلك حتى لو اردنا . وليس هناك ما يدعونا إلى هذا لأن ماضينا العربى والحمد لله زاخر بكثير من المواقف المشرفة التى تدعم الوحدة العربية . لكن الذى نريد أن نؤكده هنا أن النظر إلى مستقبلنا والتطلع إليه ، من خلال حاضرنا أجدى علينا بكثير من أن نلتفت نحو الماضى . أى أن الاهتمام بالبحث عن الهدف من وراء وحدتنا العربية يلقى بنا فى أحضان المستقبل المشرق بدلا من أن يجعلنا نكتفى بالوقوف على أعتاب الماضى الذى غرب.

والبحث عن الهدف هو ما يسمى فى الفلسفة بالبحث عن العلة الغائية . ذلك لأن الفلاسفة قد فطنوا من قديم إلى أن تحديد الغاية من وجود الشىء والنجاح فى تحديد الهدف من قيامه ، يساهم مساهمة فعالة فى فهمنا لوجوده ويجعلنا نضع أيدينا على سر هذا الوجود وعلته .

وقد جرى العرف الفلسفى على التقليل من أهمية البحث فى الغاية ، أو على النظر إليه على أنه بحث غير علمى . وكثيرا ما يردد طلاب الدراسات الفلسفية هذا الكلام ، وينقلون بغير وعى أن البحث فى الغايات يبعد الباحث عن المنهج العلمى السليم القائم على البحث الوصفى . لكن هذا الكلام إذا كان صحيحاً وضروريا فى وجوب إبعاد البحث العلمى عن الغايات الشخصية وعن الأهداف السياسية وكذلك عن مجرد التطبيق العلمى، لضمان سير الأبحاث العلمية وتقدمها المتصل ، فإن علينا أن لا نأخذه على علاته ونطلقه إطلاقا أعمى . ونحن ندعو هنا إلى مزيد من العناية بالغايات أو بالعلل الغائية وبالأهداف فى النظرتين الفلسفية والعلمية معاً . لأن الاهتداء إلى الغاية أو الهدف بمثابة إهتداء إلى اللولب المحرك للمذهب الفلسفى وللنظرية العلمية على السواء . ولأن البحث فى العلة الغائية ما دمنا قد وضعنا الضمانات لكونه بحثاً علمياً يتبع المنهج العلمى القويم ، فإنه يصبح ولاغبار عليه . وقد نادى فلاسفة معاصرون « نذكر منهم صمويل ألكسندر وهويتهيد » بما ننادى به هنا .

ونظرة واحدة إلى سياستنا العامة وإلى ما حققناه من انتصارات تقنعنا بصدق ما نقول . فوضوح الهدف فى سياستنا كان السبب الأكبر فى النجاح الذى حققناه .

ولذلك علينا أن نسأل أنفسنا ونحن بصدد البحث فى الوحدة العربية هذا السؤال : ما هو الهدف من وراء الوحدة العربية ؟

الإجابة : إن الوحدة العربية ليست هدفا فى ذاته . فنحن نطالب بها ونستجيب لوجودها الذى يلح علينا لأننا نرى فيها قوة لجماهير الشعب العربى وتدعيما لكيانهم المادى والمعنوى ، ووسيلة فعالة لاسترداد فلسطين السليبة .

لكننا نعلم أيضا أن ضعف العرب وتخاذلهم فى الماضى لا يرجع إلى عدم اتحادهم بقدر ما يرجع إلى التخلف الإقتصادى الذى فرضه الإستعمار عليهم ، أو قل إن الأمرين متصلان تمام الاتصال . ولهذا ، فإن أى بحث جاد فى تدعيم قوة الجماهير الشعبية باعتبار أنه يمثل الهدف الرئيسى للوحدة العربية يجب أن تصحبه — كما يقول الميثاق — « جهود عملية لملء الفجوات الاقتصادية والإجتماعية الناجمة من اختلاف مراحل التطور بين شعوب الأمة العربية » . ولا توجد غير وسيلة واحدة لسد هذه الفجوات الاقتصادية والإجتماعية بين شعوب الأمة العربية ونعنى بهذه الوسيلة الثورة الاجتماعية الاشتراكية التى تستطيع بها هذه الشعوب أن تغير وجه حياتها ، وتستطيع بها أيضا أن تسترد فلسطين .

وهكذا نرى أن الوحدة على أساس الإشتراكية هى الوحدة الحقيقية الجديرة بتحقيق القوة الفعالة للعرب . وكل وحدة تقوم على غير هذا الأساس ليست إلا شقشقة ألفاظ .

إن مجرد تجمع العرب فى صف واحد لن يحقق قوة حقيقة لهم ، لأن قوتهم اليوم ليست فى مجرد تجمعهم بل فى قدرتهم على تعويض مافاتهم فى سباق الزمن الذى كتب عليهم أن يقوموا به ضد تخلفهم . ولن ينفع فى هذا ترميم البناء القديم المتداعى وصلبه بقوائم ، وإعادة طلائعه . . عن طريق الإصلاح . شىء واحد فقط هو الذى سيحقق هذا الهدف : الثورة الاشتراكية .

لقد مضى الوقت الذى كانت الشعوب العربية فيه مطالبة بالثوره ضد الاستعمار . إنها مطالبة اليوم بثوره من طراز آخر . مطالبة بثوره إجتماعية ، مطالبة بالثوره على تخلفها .

* * *

بيد أن تحقيق الثورة الإشتراكية والقضاء على الرجعية وأذنابها لن يكون بالأمر السهل ، فى بعض أجزاء الوطن العربى . فالعالم العربى يشهد اليوم نوعين من التجمع . تجمع بين القوى التقدمية ، وتنسيق فى العمل بين أهدافها الإشتراكية وتجمع من طراز آخر تقوم به العناصر الرجعية والإنتهازية

التى ارتبط وجودها بوجود الرجعية والرأسمالية المستغلة .

هنا ويبرز دور التنظيمات الشعبية التى تستطيع وحدها تعبئة جهود العاملين بها للقضاء على كل محاولات الرجعية ومنع تسللها إلى صفوفهم . وهذا هو الدور الذى يضطلع به الإتحاد الإشتراكى العربى فى التجربة المصرية التى ستظل التجربة الرائدة بالنسبة إلى التطبيق العربى للإشتراكية .



٧ — فلسفة الاشتراكية العربية

ليست الثورة غاية في ذاتها بل هي وسيلة لتحقيق التغيير الجذري الشامل للمجتمع . والاشتراكية هي الطريق الوحيد لتحقيق هذا التغيير ، وهي الطريق الوحيد لتحقيق الديموقراطية بكل أشكالها السياسية والاجتماعية ، وهي كذلك الجسر الذي يجب أن تعبره شعوب الأمة العربية لتحقيق الوحدة الشاملة .

والإطار العام الذي علينا أن نضع فيه اشتراكيتنا العربية هو نفس الإطار الذي وضعنا فيه تصور الميثاق للعلاقة بين الفكر والتجربة ، وتصوره للحرية ، وتصوره للتاريخ ، وللصراع بين الطبقات ، وللوحدة العربية . فالفكر في الميثاق يقوم على التجربة ، ولكنه لا يسمح بطغيانها عليه لأنه يؤثر فيها كما يتأثر بها . والحرية في الميثاق تتغذى بالقيود وتنمو في رحابها لكنها لا تنظر إليها على أنها أغلال للفرد ، بل على أنها تنظيمات لها . والتاريخ في الميثاق يعترف بتأثير الظروف التاريخية والاقتصادية على الإنسان ، لكنه لا ينكر أثر الانسان

فى التاريخ . وفيما يتعلق بمشكلة الصراع بين الطبقات نجد أن الميثاق يعترف كذلك بوجودها وحتميتها ، لكنه يقدم حلا سلميا لها يقوم على إذابة الفوارق بين الطبقات فى إطار من الوحدة الوطنية ، ويهدف إلى تجميع القوى العاملة كلها دون أن يغلب طبقة بعينها على أخرى .

وإذا أردنا تلخيص الموقف الفلسفى الميثاق فى كل هذه المشكلات لقلنا إن موقفه هو موقف الحياد الفلسفى .

وهذا الموقف هو نفس الموقف الذى وقفه الميثاق من المشكلة التى تعنينا الآن فى فهم فلسفة الاشتراكية العربية ، وهى الفلسفة التى تعنى بتحديد العلاقة بين نشاط الفرد ونشاط الدولة . فالاشتراكية العربية تقوم على الإيمان بنشاط الفرد ، وتقوم كذلك على الإيمان بتدخل الدولة وتتخذ لنفسها حيادا فلسفيا بين هذين الإيمانين .

لكن كلمة « الحياد » من الكلمات التى علينا أن نقابلها فى كثير من الحذر . فالحياد الفلسفى لا يعنى الوقوف فى منتصف الطريق ، ولا يعنى حلا وسطا يتصف بكل الضعف الذى تتصف به الحلول الوسطى ، ولا يعنى الرغبة فى التوفيق بين طرفين ، ولا يعنى التلفيق بين محاسن كل من النقيضين ، والجمع بينهما

فى مزيج معين . كلا . الحياد الذى نقول به فى الفاسفة حياد ديالكتيكى . وبوسعنا أن نستبدل به نهائيا كلمة « الديالكتيك » التى تعنى فى الفلسفة حركة الفكر ، وتبعدنا عن الأضرار التى أشرنا إليها الآن والتى قد يؤدى إليها استعمالنا لكلمة الحياد ، وفهمنا له فى معناه الظاهرى .

لكن هذه المخاوف من استعمالنا لهذه الكلمة ستزول من تلقاء نفسها إذا فهمنا أننا هنا بإزاء حياد فلسفى . . . والفلسفة بطبيعتها تعنى حركة الأفكار وصراعها . وكل فلسفة تحترم نفسها لا يمكن أن تقوم على الرغبة فى التلفيق بين طرفين ، بل تعنى أولا وقبل كل شىء عمق النظرة والصدق فى التحليل . وقديما عندما انتهى أرسطو فى الأخلاق إلى نظرية الوسط الأخلاقى ، وإلى تعريفه الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط ، أقام تفرقة هامة بين الوسط الرياضى الذى يقع فى منتصف المسافة تماما بين نقطتين مثلا وبين الوسط الأخلاقى الفلسفى الذى قد تملى عليه الظروف إلى أن يميل نحو هذا الطرف أو ذاك ، وإلى أن يصبح له مجال ، شبيه بالمجال المغناطيسى ، له من المرونة ما يبعده عن الدقة الرياضية النظرية . وقد رأينا فى معالجتنا للفقرات السابقة صدق هذه النظرية الحيادية المرنة .

وسنلمس الآن تطبيقا آخر لها فى فهمنا لفلسفة الاشتراكية العربية.

ولكن علينا قبل هذا أن نشير إلى العلاقة بين هذه الفلسفة الحيادية المرنة ومبدأ عدم الانحياز أو مبدأ الحياد الايجابى الذى اعتنقناه فى المجال الدولى ، وتسلح به شعبنا — كما يقول الميثاق — للعمل من أجل السلام . فاعتناقنا لهذا المبدأ فى المجال الدولى لم يكن من أجل إرضاء الكتلتين الشرقية والغربية والوقوف موقفا وسطا فى الصراع القائم بينهما . بل العكس هو الصحيح . لأن حيادنا أو عدم انحيازنا معناه مقاومة الصراع الدولى والوقوف فى وجه التكتلات . ولذلك كان من الطبيعى أن يفسره كل من الفريقين على أنه موقف مناهض له ، اعتمادا على المبدأ القائل بأن « من لا يكون معنا فهو علينا » . ولكن مضت الأيام تؤكد خرافة هذا المبدأ المزعوم ، وتؤكد أن الدافع الحقيقى من وراء عدم الانحياز الذى وقفناه لم يكن إلا الرغبة الجادة فى تدعيم السلام . أى أنه لم يكن من أجل مساندة كتلة معينة ، ولم يكن كذلك من قبيل فض أيدينا من الصراع الدولى ، وعزل أنفسنا عنه ، والوقوف موقف « المتفرج » من الأحداث التى تدور حولنا .

* * *

وإذا أردنا بعد هذا تلخيص فلسفة الاشتراكية العربية لقلنا إنها تقوم على المبادئ الآتية :

١ — حياد فلسفى بين تدخل الدولة والنشاط الفردى فى الميدان الاقتصادى .

٢ — تحقيق الكفاية والعدل .

٣ — العمل بمقتضى المبدأ الاشتراكى الذى يقول : « لكل بحسب عمله » .

٤ — العمل بمقتضى المبدأ الإنسانى العلمى الذى يجعل الاشتراكية تؤمن بالتقدم العلمى مع محافظتها فى الوقت نفسه على كرامة الإنسان .

وسنشير إشارة عابرة إلى كل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة :

* * *

فالاشتراكية العربية تؤمن بتدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى وتؤمن فى الوقت نفسه بالنشاط الفردى وترى عدم التضحية بأحد هذين الهدفين لحساب الآخر . أما مبدأ تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فليس ثمة ما يدعو إلى إعادة قول الميثاق فى المبررات التى جعلت الدول فى العصور الحديثة تؤمن بهذا المبدأ وترفض الاقتصاد الحر ، ولنترك الحديث فى هذا

إلى رجال الاقتصاد . وإنما يكفى أن نشير إلى بعض مظاهر تدخل الدولة فى الاشتراكية العربية .

فمن هذه المظاهر خلق القطاع العام وتمكينه من التخطيط الاقتصادى — ملكية الشعب للهياكل الرئيسية لعملية الانتاج (السكك الحديدية والطرق والموانى . . . الخ) — وملكيته للصناعات الثقيلة والمتوسطة وإشرافه على ثلاثة أرباع الصادرات — قوانين الضرائب التصاعدية على المبانى وقوانين تخفيض الإيجارات . تأميم الشركات — الحد من الملكية الزراعية . .

أما عن مظاهر محافظة الاشتراكية العربية على النشاط الفردى فيبدو واضحا فى اعتراف الدولة بالدور الذى يلعبه القطاع الخاص فى التنمية والسماح بالملكية الخاصة فى مجال الصناعات الخفيفة بشرط أن تكون تحت سيطرة القطاع العام — السماح للقطاع الخاص فى ميدان التجارة الخارجية بممارسة نشاطه فى حدود ربع الصادرات — السماح له بممارسة نشاطه فى ميدان التجارة الداخلية بشرط أن تفهم التجارة على أنها خدمة وتوزيع مقابل ربح معقول لا على أنها استغلال للشعب — عدم تأميم الأرض والاعتراف بالملكية الفردية فيها فى حدود لا تسمح بالإقطاع .

والمهم أن نفهم الأساس الفلسفى لهذه النظرة الحيادية بين

تدخل الدولة والمحافظة على النشاط الفردى فى الميدان الاقتصادى ونربطه بالديالكتيك الحى بين الفرد والمجتمع فى اشتراكيتنا . . فالمجتمع فى بعض الفلسفات الاشتراكية المتطرفة يبدو وكأنه تنين ضخم تنصهر فيه إرادات الأفراد ، وجهاز كبير يجعل من شخصية الإنسان شخصية ملساء وينظر إلى الفرد على أنه مجرد رأس فى القطيع . والأفراد فى هذه المجتمعات يظهرون أمام من يراقبهم على أنهم مسوقون إلى مصير مجهول ، حرموا إلى الأبد من متعة المبادرة الفردية ، والاستقلال فى الشخصية . واشتراكيتنا تعارض هذا الضغط المتطرف من جانب المجتمع والدولة على الأفراد . لكنها تعارض كذلك الحرية الفردية العابثة العربيدة التى تقوم على الانطلاق بغير قيد ، وتسعى إلى الاستغلال القائم على الأنانية وحب الذات ، وتؤدى دائماً إلى تفكك أواصر المجتمع .

ومعارضة اشتراكيتنا العربية لهاتين النظرتين معناه أنها تنظر إلى مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع على انها مشكلة زائفة فالفلسفات الاشتراكية التى تقوم على ضغط المجتمع وقمع الأفراد لم تنظر إلى سلوك الأفراد إلا على أنه سلوك منحرف يعصف بالمجتمع ويقوضه . لكن هذه مبالغة لا نقرها عليها لأن النشاط

الفردى قد يكون بناء ومفيدا . والفلسفات الفردية المتطرفة نظرت إلى المجتمع نظره واحدة لا نقرها عليها أيضا ، لأنها افترضت أن سلطة المجتمع تتعارض دائما مع حرية الأفراد . مع أن هذا غير صحيح دائما . إذ أن المجتمع قد خلق لتنظيم حريات الأفراد وتنميقها على وجه يحقق سعادة المجموع ولم يخلق أبدا لإرهاب الافراد .

* * *

وتصور الاشتراكية العربية للمجتمع على هذا النحو يقودنا إلى الحديث عن تصورها للدولة ، والإشارة فى الوقت نفسه إلى المبدأ الثانى الذى تقوم عليه وهو مبدأ الكفاية والعدل .

فالدولة فى الاشتراكية العربية ، وفى كل اشتراكية ، لا تمثل فقط الآداة التى يتدخل عن طريقها المجتمع لمقاومة كل استغلال فى النشاط الاقتصادى ، وهو ما أشرنا إليه سابقا . بل تمثل تمثل كذلك الادآة التى يصطنعها المجتمع ليحقق رفافية الشعب عن طريق الكفاية أى وفرة الإنتاج وزيادته ، وعن طريق العدل أى العدالة فى توزيع الإنتاج . ولا يستقيم معنى الدولة فى المجتمع الاشتراكى إلا إذا ربطنا بينه وبين مبدأ الكفاية والعدل . أما الاقتصار على فكرة التدخل فى فهم رسالة الدولة فى المجتمع

الاشتراكى ، فإن هذا سيؤدى حتما إلى اقتران مفهوم الدولة بمفهوم الاحتكار ، وسيجعل من أجهزتها وموظفيها طبقة مستغلة بيروقراطية تستغل عرق ونشاط الافراد والمؤسسات فى سبيل مصلحتها الذاتية التى ستنفصل فى هذه الحالة عن مصلحة الجماهير

ومبدأ الكفاية القائم على الزيادة فى الإنتاج مرتبط بتمكين القطاع العام من التخطيط ضمانا لحسن سير عملية الانتاج . « مع ملاحظة أن التخطيط تطبيق للمبدأ الارسطى المعروف وهو مبدأ القوة والفعل » لانه يقدم لنا نظرة للشىء أو للمشروع لا تقتصر فيها على حالته الحاضره أو وجوده بالفعل بل تتطلع فيها إلى حالته المستقبلة وإلى المدى الذى يمكن أن تصل إليه إمكانياته وتطورها » . ومرتبط كذلك بزيادة القادرين على الاستثمار وتوسيع نطاق الخدمات ، لان فى هدا قوة دافعة لزيادة الانتاج نفسه . ومرتبط أبضا باستمرار التزايد فى المدخرات من أجل تشجيع الرأسمال الوطنى غير المستغل على اقتحام الاستثمارات الجديدة .

أما مبدأ العدل القائم على العدالة فى توزيع الإنتاح . فالأصل فيه أن خلق القطاع العام وتحقيق ملكية الشعب لأدوات الإنتاج وتأميم الشركات والمؤسسات ... إلخ يهدف إلى شىء واحد فقط

هو أن كل فائض فى القيمة ينتج عن نشاط المؤسسات لابد وأن يرتد إلى الدولة لتتولى هى توزيعة على جميع أفراد الشعب فى صورة خدمات وإصلاحات وتامينات إجتماعية وصحية . . . إلخ ولا شك أن العدالة فى توزيع الإنتاج قائمة على أساس أن الإنتاج كله فى الاشتراكية أصبح ملكا للشعب ، وعلى أساس أن العمل كله فى الاشتراكية سواء كان عملا من جانب الفرد أو من جانب المؤسسة أصبح يقصد به خدمة الشعب كله بجميع طبقاته أو فئاته

* * *

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الدعامة الكبرى للتفكير الاشتراكى بوجه عام أو عن روح التفكير الاشتراكى . فروح التفكير الاشتراكى أنه تفكير على مستوى الأمة . والفرد فى النظام الاشتراكى لا يتحدد وجوده عن طريق فردانيته ، ولا عن طريق انتمائه إلى مؤسسة أو مصلحة معينة ، ولا يتضح كيانه عن طريق انتمائه إلى قطاع واحد من قطاعات المجتمع ، بل لا بد أن يتجه فى كل ما يفكر فيه وفى كل ما يقوم به إلى الأمة بأسرها . وجميع التكتلات التى يقوم بها الأفراد فى قطاع معين أو فى حرفة معينة لا يقصد بها على الإطلاق فى النظام

الاشتراكى تكتلات لهم ولمصالحهم بل الأصل فى نشأتها أنها أجهزة تعمل على مستوى الأمة .

فليس المقصود مثلا باتحادات العمال والنقابات فى النظام الاشتراكى أنها أجهزة تضم فى داخلها مجموعة من الاتحادات العمالية التى يمثل كل منها أصحاب حرفة معينة . وليس المقصود بها أنها حاصل جمع مجموعة من النقابات الصغيرة . بل الأصل فى نشأتها أنها أجهزة تعمل على مستوى الأمة . وتناقش جميع مشاكل الأمة بجميع طبقاتها .

إن العمال فى اتحاداتهم لا يمثلون اتحاداتهم فقط ، بل يمثلون الأمة بأسرها . إنهم قادة وموجهون حقيقيون للأمة . ومن حقهم بل ومن واجبهم أن لا يقتصروا فى اجتماعاتهم التى يعقدونها على مناقشة مشاكلهم الخاصة بل عليهم أن يتعدوها إلى مناقشة جميع المشكلات التى تواجه الأمة من النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية . والأمر على هذا النحو فى سائر النقابات التعليمية والهندسية ونقابات المحامين وغيرها ، وكذلك فى مجالس القرى والمدن والمحافظات ، وقبل هذا كله فى وحدات الاتحاد الاشتراكى العربى .

والحق أن أعدى أعداء الروح الاشتراكية ، بالإضافة إلى الانتهازية ، شيئان : الطائفية والانفصالية . والدور الرئيسى

للاتحاد الاشتراكى العربى قائم فى تنظيم الشعب بجميع فئاته فى إطار واحد ، ومقاومة كل ما يهدده من طائفية وانفصالية ، والربط الدائم بين العمل داخل الوزارة والمصلحة والمؤسسة والنقابة من حيث الخطة والأهداف والمتابعة والتطوير وبين مصالح الجماهير . لأن تفكير العامل فى مؤسسته والفلاح فى جمعيته التعاونية والنقابى فى نقابته ليس محصورا فى النطاق الذى يعمل فيه فقط ، بل يجب أن يكون تفكيرا على مستوى الأمة .

* * *

ننتقل بعد هذا إلى الحديث عن المبدأ الثالث وهو المبدأ الذى يقول : « لكل بحسب عمله » . فاشتراكيتنا العربية تقوم على إذابة الفوارق بين الطبقات ، لا على إلغاء هذه الفوارق. والحق أن إلغاء الفوارق بين طبقات الأمة إلغاء تاما ليس إلا مجرد مبدأ نظرى لم يطبق حتى الآن فى أى بلد اشتراكى ، حتى فى الاتحاد السوفييتى نفسه . أما مبدأ إذابة الفوارق بين الطبقات ، فيختلف فهم الدول الاشتراكية له . ففى روسيا يقوم هذا المبدأ على أساس ملكية الدولة لكل أدوات الإنتاج وفروعه وعدم السماح للملكية الخاصة . أما عندنا فيقوم على أساس إباحة الملكية الخاصة فى حدود لا تسمح بالاستغلال

والإقطاع . ويبدو لى أن فى تصور كهذا لا بد أن يؤخذ العمل مأخذ الجد ، ويصبح ثمرة العمل حافزا يحفز العامل على مضاعفة نشاطه ، ومن ثم يجد المبدأ الاشتراكى القائل : « لكل بحسب عمله » مجالا أوسع فى التطبيق .

* * *

وأخيراً فإن اشتراكيتنا العربية فى مبدئها الرابع تؤمن بالتقدم العلمى وبالمدنية وتثق بالإنسان فى صراعه مع الطبيعة . وبهذا تختلف عن اشتراكيات أخرى عرضها الفكر الفلسفى عند الرواقيين والكلبيين وعند جان جاك روسو وعند تولستوى أيضا ، عارضت التقدم والمدنية ، وكانت حجتها فى هذا أن الاشتراكية معناها العدل والمساواة ... والمدنية هى الأصل فى الفروق الصارخة التى تجعل الناس طبقات ، وهى الأساس فى ذلك الصراع المرير الذى يسيطر على الأفراد ويجعلهم دائما فى سباق دائم للأخذ بأسباب الحضارة . ولذلك نادى هؤلاء المفكرون بالعودة إلى أحضان الطبيعة وبالوقوف فى وجه التمدن وبالتخلص من كل ما يربطنا بالحياة ليعود الناس متساوين كما كانوا قبل أن تفسد المدنية حياتهم .

لكن هذه المساواة فى الفقر أو هذه المساواة فى التأخر

لا تمت بصلة إلى الاشتراكية العلمية التى تؤمن بالتقدم والعلم ، وتقوم على زيادة الإنتاج والتصنيع ورفع مستوى معيشة الشعب. واشتراكيتنا اشتراكية علمية بهذا المعنى . لأنها اشتراكية فى الرفاهية لا فى الفقر .

هذا والتقدم الذى تؤمن به اشتراكيتنا له فلسفته الإنسانية الخاصة . فقد رفض الميثاق نوعين من التقدم : التقدم عن طريق النهب والتقدم عن طريق السخرة . والتقدم الأول هو الذى حققه الاستعمار عن طريق الاستثمارات التى حصل عليها من مستعمراته ، ونهب فيها ثروات الشعوب . أما الثانى ، فقد اقترن « بضغط تطبيقات مذهبية مضت إلى حد التضحية الكاملة بأجيال حية فى سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة » . ورفض الميثاق للنوع الأول من التقدم معناه رفضه لمبدأ حرية رأس المال الذى تقوم عليه الرأسمالية والذى لا يمكن أن يستمر فى البقاء إلا إذا ارتبط بحركة الاحتكارات العالمية . أما رفضه للنوع الثانى من التقدم فمعناه عدم التضحية بالمطالب الاستهلاكية لجماهير الشعب من أجل الاقتصار على الصناعات الثقيلة . ومعناه كذلك إيمان الميثاق بأن الزيادة فى الإنتاج لابد أن يقابلها توسع فى نطاق الخدمات . ومعناه أخيراً نظرة إنسانية إلى العامل

تجعل منه سيداً للآلة وليس مجرد أحد « التروس » فى جهاز الإنتاج .

وقد كان بوسعنا بعد هـذا أن نتناول الطابع الروحى الطابع الروحى لاشتراكيتنا العربية باعتبار أنه يمثل أحد الأركان الهامة فى الفلسفة التى تقوم عليها . إلا أن هذا الطابع لا يتعلق بالاشتراكية فى معناها الضيق .وقد قصدنا هنا أن نبين فلسفة الاشتراكية العربية بهذا المعنى فقط . أما إذا تحدثنا عن فلسفتنا العامة أو عن اشتراكيتنا العربية فى معناها العام باعتبار أنها تقال على سبيل الإطلاق لتدل على فلسفتنا فسيصبح فى هذه الحالة الحديث عن الطابع الروحى لها أمراً ضروريا . لكننا نفضل أن نعالج هذا الطابع الروحى فى نطاق الموضوع الخاص به ، وهو « فلسفة الميثاق فى القيم » .

٨ — فلسفة القيم

ما هى القيم ؟

القيم مجموعة من المعايير والموازين المعنوية التى تشيع فى أذهان الناس فى مجتمع من المجتمعات ، وتتسلل إلى نفوسهم على نحو تجعلهم قادرين على الحكم على سلوك بعضهم البعض ، وعلى أعمالهم بالقياس إليها ، وتجعلهم كذلك قادرين على المشاركة فى تقويم الجمال الطبيعى والفنى والأدبى . فما جاء من هذه الأعمال متفقاً مع الصورة التى رسموها هم للخير فى عالم القيم الذى يطوف حول حياتهم عُـدّ خيرا ونظر إليه نظرة استحسان . وما جاء متعارضاً مع مثال الخير هذا ، عد شراً ونظر إليه نظرة استهجان . وفى دنيا الجمال يصفون هذا المنظر أو هذا العمل الأدبى أو الفنى بالحسن إذا كان متفقاً مع المثال الذى رسموه لأنفسهم عن الجمال ، ويصفونه بالقبح إذا كان مخالفاً له .

وعالم القيم عالم عجيب . لا نستطيع أن نصف المقاييس التى يضمها بأنها وقائع ملموسة ، وليس فى وسعنا أن نزعم أنها شبيهة

بهذه الأشياء المادية التى نصطدم بها فى عالم المادة ، وتفرض نفسها ووجودها علينا . ومع ذلك ، فإن القيم ليست بأقل حقيقة من هذه الوقائع ، ووجودها يفرض نفسه علينا بقوة تساوى إن لم تزد على القوة التى يفرض بها عالم المادة نفسه علينا . وذلك لأنها تستمد كيانها من نوع خاص من الوجود هو وجود المعنويات أو وجود الماهيات . وهو وجود ضمنى وليس ماديا . . .

وقوة هذا النوع من الوجود وتأثيره فى حياتنا يدل دلالة قاطعة على أن هذه الحياة التى نحياها ليست مادية صرفة .

لكن ما مصدر هذه القوة للقيم ؟

إن هـذه القوة التى للقيم ، تلك القوة التى تجعلنا نحترمها وندعن لها ونقيم لها وزناً ، مرجعها إلى أنها ، وإن كانت تقوم على التقويم الذاتى الفردى ، أى وإن كانت تقوم على إصدار حكم فردى على هذا العمل أو ذاك مثلا ، وأصفه فيه بأنه خير أو شر ، إلا أننى أشعر عند إصدارى لهذا الحكم أنه ليس وقفاً على وحدى ، وأنه لايقوم على مجرد تفضيلى الشخصى بل على مشاركة الآخرين معى ، أو — على الأقل — على إمكانية هذه المشاركة .

فالتقويم إذن فى عالم القيم — وإن كان تقويما فردياً ،

ويرجع إلى مسائل تقديرية اعتبارية ، إلا أنه ليس من وحى العاطفة أو المزاج الفردى بل يحمل فى طياته موافقة الآخرين ، ويتمتع بنوع من الموضوعية خاصة به .

أجل إن هذه الموضوعية لن تكون موضوعية مقننة ، أى خاضعة لقوانين محكمة ، ولن تكون فى دقة الموضوعية التى نلتقى بها فى عالم المادة . ومع ذلك ، فهى موضوعية تتمتع بنوع من الدقة والضبط والإحكام ، خاصة فى مجال القيم الأخلاقية التى تحظى بموضوعية مهما قيل فيها ، فإن مقاييسها أكثر ثباتا واستقراراً من المقاييس التى يخضع لها التذوق الفنى والأدبى .

* * *

هذا العالم ، عالم القيم ، هو ما اصطلح على تسميته بمجموعة المثل العليا التى يتمسك بها أو يجب أن يستمسك بها الأفراد والجماعات . وليس من شك فى أن هذه المثل العليا تعيش بيننا على نحو ما ، وتهوم فى أفق حياتنا ، وتشعرنا بكيانها فى كل لحظة من لحظات حياتنا . . . لكن نظراً لكثرة وصف هذه المثل بالعلو ، ولأننا لا نلتقى عادة بكلمة « مثل » إلا إذا وجدنا إلى جانبها وصفها بأنها « عليا » رسخ فى الأذهان أن المثل العليا

لا بد أن تكون بعيدة المنال ، ولا بد أن تنتمى إلى عالم آخر غير عالمنا الذى نعيش فيه . . .

والحق أن المثل العليا وإن كانت بعيدة عنا من ناحية أنها معايير معنوية لحياتنا ، وأسس لتقويم أعمالنا ومن أجل هذا يجب أن تكون أكثر سموا من كل ما نصادفه فى هذه الحياة ، إلا أنه لا ينبغى أن نعتقد بسبب هذا أنها تنتمى إلى عالم آخر غير عالمنا .

كلا . إنها بعيدة عنا ... قريبة منا . إنها تعيش بيننا وتعاقر حياتنا ، ولكننا نلقى بها أمامنا لنقترب منها يوما ما وتستمر ملاحقتنا لها . . وبهذا الاعتبار فإن المثل العليا تعيش بيننا . إذ لو كانت بعيدة كل البعد عن تناولنا ، لدب اليأس فينا من الوصول إليها ، ولنفضنا أيدينا منها . .

وقد رسخ فى الأذهان كذلك أن القيم ثابتة ، خلع البعض عليها صفة الخلود والإطلاق ، وتوهموها خارج حدود المكان والزمان الكليين وذهبوا إلى أن معانى الخير والفضيلة ، والشر والرذيلة ، وكذلك معانى الحسن والقبح ، معان ثابتة آمنت بها الإنسانية منذ كانت ، وستظل تؤمن بها على مر السنين من غير التفات إلى التاريخ وتطوره أو إلى المجتمعات وتصورها

للحياة ، وخضوع حياتها تلك إلى اعتبارات مادية وجغرافية واقتصادية متباينة .

ولكن نظرة الشعوب إلى القيم وحكمها على أن هذا العمل خير وذاك شر، وكذلك نظرتها إلى الحسن والقبح، بل ونظرتها إلى ما هو حق أو صواب فى ميدان الأخلاق ، وما هو خطأ أو خطيئة ، كل هذا يختلف باختلاف المجتمعات وظروفها التاريخية والمادية . .

وهذا الإختلاف من شانه أن يقنعنا أن القيم نسبية وليست مطلقة . فما هو صواب فى نظر الاستعمار خطأ فى نظر الشعوب المكافحة فى سبيل استقلالها . وما كان خيراً فى نظر القرن التاسع عشر أصبح شراً فى نظر القرن العشرين . وما كان خيراً فى المجتمع الواحد فى فترة معينة من تاريخه قد ينظر إليه هذا المجتمع نفسه على أنه شر فى فترة أخرى . ويكفى — كما يقول بسكال — أن تعبر النهر لتلتقى عند الشاطىء الآخر بعادات وأخلاق وقيم تختلف عن تلك التى خلفتها وراءك عند الشاطىء الأول .

* * *

بقى أمامنا سوال واحد فقط علينا أن نجيب عليه لنفرغ

من هذه الخواطر التى رأينا أن نقدمها للقارىء للتعريف بعالم القيم قبل أن ننتقل إلى شرح فلسفة الميثاق فى القيم. والسؤال هو: ما مصدر هذه القيم ؟

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله أو الشرع هو مصدر كل ما نجده من قيم أخلاقية وجمالية . فالقبح عندهم هو ما نهى عنه الشرع ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها .

ورأى فلاسفة آخرون أن الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة وجميع الأحكام المتصلة بها وليدة تقديرات عقلية بشرية خالصة .

ونادى فريق ثالث من الفلاسفة بان المجتمع هو المصدر الوحيد للقيم . . فنظرة الأفراد فى المجتمع الواحد إلى الجمال ، وكذلك نظرتهم إلى الأخلاق من وحى هذا المجتمع وعاداته وتقاليده والظروف الاقتصادية والمادية التى يمر بها .

والحق أن هذه المصادر التى ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر كمصادر للقيم قد تجتمع فى آن واحد . إذ أنه لاتعارض بينها إلا فى أذهان الفلاسفة المتزمتين الذين يقيمون مذاهبهم على أساس من التعصب المذهبي ، وعلى أساس الإيمان المطلق الأعمى بتأثير مصدر واحد من هذه المصادر غافلين المصادر الأخرى .

لـكن فى فلسفة متفتحة غير مذهبية كفلسفة ميثاقنا الوطنى ، نستطيع أن نلتقى بكل هذه الأطراف .

* * *

فالميثاق يحدثنا عن إيمانه بالرسالات الدينية لأن « جوهرها — كما يقول — لا يصادم مع حقائق الحيـاة ، ولأن هذا الجوهر يؤكد حق الإنسان فى الحياة وفى الحرية ، ولأن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متـكافئة لـكل إنسان » .

وربط مسالة الثواب والعقاب فى الآخرة بحرية الإنسان فى الحياة ، سواء كانت هذه الحرية كاملة تتعلق بلحظات ما قبل الفعل وبلحظة الفعل نفسه أو جزئية تقتصر فقط على لحظة الفعل ربط منطقى عرفه الفـكر الفلسفى الإسلامى . وهو أساس من أسس العقيدة .

والميثاق يؤمن بهذا الأساس ويؤمن بالدور الذى تقوم به الأديان فى حضارة الشعوب وتقدمها . ومن هذه الناحية فإن إشتراكيتنا العربية إشتراكية مؤمنة بالله ورسله ، وبهذا تختلف عن إشتراكيات أخرى بدأت بالإلحـاد وأنـكرت الرسالات السماوية ، واستبدلت بإيمانها بالله إيمانها المطلق بالمجتمع وبالمذهب الفلسفى المتعصب الذى تدين به .

وحديث الميثاق عن الرسالات السماوية يقترن بحديثه عن « الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من هذه الرسالات » . وهذه المثل العليا التى تمد الشعوب بطاقات روحية ليست شيئاً آخر إلا القيم منظوراً إليها على أن مصدرها هو الدين . فالدين أو الشرع فى رأى الميثاق يعد إذن مصدراً هاماً من مصادر القيم .

* * *

ويحدثنا الميثاق كذلك عن مصدر آخر للقيم يختلف عن المصدر الأول لكنه يسير معه جنباً إلى جنب ، ولا يتعارض معه . وأعنى بهذا المصدر الثانى : التراث الحضارى .

فأمتنا العربية ذات حضارة عريقة ، استطاعت عبر تاريخها الروحى والثقافى والأدبى والفنى والإجتماعى والقومى والسياسى أن تكوّن لنفسها « أنماطاً » أو « نماذج » معينة للقيم المختلفة ، إقترنت بشخصيات معروفة ، استقرت معالمها أو كادت ، مثل نماذج الجمال والكمال والبطولة والكرم والحب العذرى والذود عن الشرف وإيثار الوطن والفداء والتضحية فى سبيل الواجب والجهاد فى سبيل العقيدة والتقوى والزهد . . إلخ .

هذه النماذج وأشباهها قد استقرت معالمها فى وعى الأمة

العربية على صورة ماهيات إعتبارية ذات وجود ضمنى معنوى ، يسهل على كل عربى قراءة تاريخها ، وتتبع أخبارها ، والإهابة بها . وهى تمثل فى حياتنا جميعا عالما خاصا ، له نوع من الموضوعية لأنها والشخصيات التى تمثلها أصبحت بالنسبة إلينا ، خارج حدود الزمان والمكان النسبيين ، وأصبح وجودها يمثل — كما يقول الميثاق — « طاقات روحية » أو « حوافز معنوية » قادرة على منح الشعوب العربية — كما يقول الميثاق — « أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد » ، وقادرة كذلك — كما يقول الميثاق أيضا — « على أن تمنح آمالنا الكبرى أعظم القوى الدافعة ، كما أنها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة ، تواجه بهما جميع الإحتمالات ، وتقهر بهما مختلف المصاعب والعقبات » .

والإهابة بهذه الأنماط الروحية والحضارية تمدنا بمعين لا ينضب وبمصدر هام متجدد باستمرار ، تعتمد عليه القيم فى وجودها .

هذا ، والإعتماد على تلك المثل أو القيم المستمدة من تراثنا الحضارى يؤكد أن ثورتنا بناءة ، لا ترغب فى أن ترتفع بنائها فى الفراغ ولا تريد أن تقطع الصلة بالماضى ، بل تريد أن تبنى نفسها على أساس حضارى روحى متين ، وتفضل أن تعيش فى تربتها الروحية والحضارية الاصيلة .

* * *

غير أن الاعتماد على المصدرين السابقين للقيم لا يكفى . إذ علينا أن لا ننسى أن مجتمعنا قد أنتقل من المجتمع الرأسمالى إلى المجتمع الاشتراكى ، وأن هذه النقلة وضعتة أمام ظروف جديدة وزودته بنظرة جديدة إلى الإنسان ومنحته فهما جديد للفرد وللآخرين .

فالإنسان فى مجتمعنا الجديد لم يعد مطية لأخيه الانسان ، ولم يعد آداة تستغلها طبقة ، ولم يعد وسيلة لكسب غير مشروع ولم يعد موضوعا للتحكم أو السيطرة ، ولم يعد نهبا للقوى الاستغلالية الرأسمالية التى طالما استغلت عرقه وكفاحه ... لم يعد الإنسان هذا كله . بل أصبح يمثل هو رأس المال .

ولكن ليس معنى هذا أن الفرد فى المجتمع الجديد أصبح غاية فى ذاته وليس معناه أن حريته أصبحت غير مشروطة ، وليس معناه أننا سنتركه لنزعاته وأطماعه الفردية . فالفرد فى المجتمع الجديد فرد فى المجتمع ، يستمد وجوده منه ويستمد قيمتة من قدرته على زيادة الإنتاج . وليس من أى اعتبار آخر يتعلق بنسبه وأصله أو أسرته أو ثروته أو طبقته الاجتماعية .

وفى ظل هذا المعنى الجديد للإنسان ، لابد أن تبرز قيم جديدة : قيم أخلاقية ، وقيم فنية وأدبية ، من واجب علماء

الأخلاق النقد الأدبى والفنى أن يعملوا لها ألف حساب ، ويأخذوها فى اعتبارهم عند تقويمهم لسلوك الأفراد ووزنهم للأعمال الفنية والأدبية .

ولهذا يقول الميثاق فى حديثه عن المصدر الثالث من مصادر القيم ما نصه : « إن مجتمع الرفاهية قادر على أن يصوغ قيما أخلاقية جديدة لا تؤثر عليها القوى الضاغطة المتخلفة من العلل التى عانى منها مجتمعنا زمانا طويلا » . ويضيف إلى هذا قوله : « كذلك فإن هذه القيم لابد لها أن تعكس نفسها فى ثقافة وطنية حرة تفجر ينابيع الإحساس بالجمال فى حياة الإنسان الفرد الحر » .

وليس فى الاعتماد على هذا المصدر الثالث من مصادر القيم قطع للصلة بتاريخنا الحضارى . بل علينا أن ننظر إليه على أنه امتداد له وذلك لأن النظرة الصحيحة إلى التاريخ لا تقوم فقط على اجترار الماضى واسترجاعه ، بل تقوم كذلك على مرعاة الحاضر والتطلع إلى المستقبل . ومن المسلم به أن حاضرنا بل ومستقبلنا ليس جديدا علينا كل الجدة من ناحية أنه قد تراءى لأسلافنا على أنه أحلام ، طالما داعبت مخيلة أجدادنا الذين سبقونا ، وعاشت معهم دهرا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فعلينا أن ننظر إلى حاضرنا على

أنه جزء من تراثنا الحضارى ، سيصبح فى أعين أحفادنا جزءا من تراث الماضى الذى لابد أنهم سيتطلعون من خلاله إلى مستقبل جديد .

ومن الخطأ أن نقلل من شأن هذا المصدر الثالث للقيم ، كما أن من الخطأ أن يظن البعض فيه مصدرا لأى لون من الضغط يهدد حياة القيم ، ويقلل من حرية التقويم . وذلك لأن القيم إذا فهمت على حقيقتها ، على ضوء تلك الخواطر التى سقناها فى صدر هذه الفقره ، لن تكون ، ولم تكن فى يوم من الايام قيما فردية . كما أن عملية التقويم لم تترك فى يوم من الايام لتقديرات فردية عابثة .

فها هم علماء القيم جادون فى البحث لها عن موضوعية ما ، سواء كان ذلك فى ميدان القيم الاخلاقية أو الفنية أو الادبية . ولا بد أن تكون هذة الموضوعية تابعة لمستوى آخر يختلف عن مستوى الفعل الاخلاقى والعمل الفنى على السواء ، بمعنى أن الموضوعية التى تنبع من العمل الفنى نفسه ، كتلك التى من الفعل الاخلاقى ، ليست بكافية لصيانة حرمة القيم . فلابد حينئذ من البحث عن مستوى آخر لتلك الموصوعية ، مستوى أكثر ارتفاعا وسموا من المستوى الذى تدور فيه الأفعال الإنسانية وتمارس فيه الاعمال الفنية .

وقد رأينا أن الميثاق قد بحث عن هذا المستوى الآخر ، فوجده فى الدين ، ووجده فى تراثنا الحضارى ، ووجده كذلك — تبعا لنظرتنا الاشتراكية الجديدة — فى المجتمع الجديد ، مجتمع الرفاهية . ومراعاة هذه الجوانب كلها من شأنها أن تمدنا بضوابط لعالم القيم ، ومن شأنها كذلك أن تصون حرمة مقاييس التقويم .

أما هؤلاء الذين سيظلون ينظرون نظرة شك إلى ما ذكر فيما أشار إليه الميثاق كمصدر ثالث للقيم والتقويم ، فإن موقفهم هذا يؤكد عجزهم عن التكيف مع الوضع الجديد للمجتمع . ويؤكد عجزهم عن أن يفهموا أن امتداد الفرد فى المجتمع امتداد طبيعى لاقسر فيه ولا إكراه ، ويؤكد كذلك مخالفتهم للميثاق. فإن الميثاق تعزيزا منه لهذا المصدر الثالث من مصادر القيم نجده مثلا يعارض مبدأ « العلم للعلم » ويقول عنه : « إن العلم للعلم فى حد ذاته مسئولية لا تستطيع طاقتنا الوطنية فى هذه الرحلة أن تتحمل أعباءها . لذلك فإن العلم للمجتمع يجب أن يكون شعار الثورة الثقافية » وينبهنا الميثاق أيضا إلى أن الجامعات ليست أبراجا عاجية ولكنها طلائع متقدمة تستكشف للشعب طريق الحياه .

٩ – اشتراكيتنا الروحية

أكد ميثاق العمل الوطنى الطابع الروحى لاشتراكيتنا . وهو فى إبرازه لهذا الطابع إنما يعبر عن صفة رئيسية لازمت حياة الشعب العربى فى مصر ، بل لازمت الشعب المصرى قبل أن يضيء الإسلام حياته . فقد عرف هذا الشعب طوال عصوره بعمق روحه الدينية ، وبقوة إيمانه . ونحن نلمس هذا فى ديانة الفراعنة ، وفى الدين الوثنى الذى حمله الرومان إليه بعد ذلك قبل أن يعرف المسيحية . ونلمسه بنوع خاص فى الإسلام ، لأن مصر كانت دائماً قوة للمسلمين وعونا لهم ، وأصبحت منذ الفتح العربى مركزاً هاماً من مراكز الحضارة الإسلامية . فمن الصواب إذن أن لا نتجاهل طبيعتنا المتدينة التى لازمتنا عبر العصور ، بل من حقنا أن نفخر بها على العالمين .

وقد حرصنا عند انتقالنا من المرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية على أن نكون فى اشتراكيتنا غير تابعين ولا مقلدين . وحرصنا على أن تكون هذه الاشتراكية معبرة عن ظروفنا ، نابعة من بيئتنا ، بكل ما تشتمل عليه هذه البيئة من مقومات ، يقف على قمتها الأساس الروحى الدينى الذى نشأنا عليه .

ويهمنا فى هذه الفقرة أن نسوق بعض الخواطر حول الطابع الروحى لاشتراكيتنا ، لأنه فى حاجة إلى كثير من الفهم والوضوح .

* * *

فالروحية تقال فى الفلسفة فى مقابل المادية أو المذهب المادى . وقد كان الغربيون ، وما يزال الكثيرون منهم حتى اليوم ، حين تذكر كلمة الشرق أمامهم ، فسرعان ما يقفز إلى أذهانهم الطابع الروحى باعتباره الميزة الرئيسية للشرق ، سواء فى ذلك الشرق الأدنى أو الأقصى . فالشرق عند هؤلاء الغربيين يتصف بانه روحى لأن أبناءه ما زالوا فى غطيط الجهالة ، ولأنهم لا ينزعون فى تفكيرهم وتصورهم للحياة النزعة العقلية القائمة على الإيمان بالبحث العلمى ، وبالتقدم الصناعى التكنولوجى ، ولأن حياتهم كلها تدور حول سرنحات الوهم والإيمان بالسحر وقراءة الغيب والاعتقاد فى الخوارق والمعجزات .

وليس من شك فى أن الروحية التى نريدها لاشتراكيتنا ليست بهذا المعنى على الإطلاق . فحضارتنا العربية الحديثة وليدة البحث العلمى ، ووليدة الإيمان بالعقل البشرى ومناهجه ، ووليدة التصنيع والآلة . بل إن الحضارة العربية القديمة لم تناهض التقدم

العلمى فى يوم من الأيام . ولم يمنعها إيمانها بالدين أن تأخذ بجميع أسباب الحضارة الشائعة يوم ذاك ، وأن تشارك فى كل البحوث العقلية والفلسفية والعلمية التى عرفتها القرون الوسطى . بل لقد كانت رائدة فى هذا السبيل . وهذه آثار الخوارزمى وجابر بن حيان والكندى والدينورى وثابت بن قرة وأبو بكر الرازى والبوزجانى والكرخى وابن الهيثم والبيرونى وابن سينا وعمر الخيام (العالم الرياضى) . . الخ . ومما ساعدها على هذا أن الدين الاسلامى نفسه ليس فيه ما يحول دون الثقة بالعقل البشرى ، ودون الأخذ بأسباب الحياة المادية التى هى ثمرة النظر فى ملكوت السموات والأرض وثمرة تامل البشر فى الآفاق وفى أنفسهم .

وقد مرت على مصر فى عصور الاضمحلال ، إبان الاستعمار العثمانى البغيض ، فترات عرفت فيها هذا اللون من الروحية واطمأنت له . لكن ليس فينا اليوم من يفكر فى العودة بنا القهقرى إلى هذا العهد المظلم ، الذى عشش فيه الجهل فى رؤوس المصريين ، وأثقل الظلم ظهورهم فلاذوا بالخيال والوهم يستعينون به على احتمال تلك الحياة التى ثقلت على كواهلهم . وكان أقوى مظاهر هذا اللون من اللوذ بالخيال انتشار الخرفات والشعوذة والدجل على يد أدعياء الدين ، وضعف الثقة بالعقل البشرى ،

وكثرة الخوانق والزوايا والتكايا مع ما صاحب هذا كله من انحلال فى الأخلاق .

لهذا ، فإذا كان المقصود بالروحية عدم الإيمان بالتقدم العلمى وبقدرة العقل البشرى على فهم أسرار الطبيعة وفك طلاسمها ، وإذا كان المقصود بالمادية الإيمان بهذا كله ، فلن نتردد لحظة واحدة فى القول بأن حضارتنا العربية الحديثة حضارة مادية وليست روحية بهذا المعنى . ولن نتردد تبعا لهذا فى القول بأن اشتراكيتنا العربية مادية وليست روحية بهذا المعنى ، أو بأن روحيتها بمعنى آخر يختلف عن هذا المعنى .

* * *

وقد تطلق الروحية فيقصد بها معنى ثانيا وثيق الصلة بالمعنى الأول . . فالحياة الروحية التى تدور كلها — كما رأينا ذلك فى المعنى الأول — حول سرحات الوهم وتتخذ ركيزتها من الإيمان بالخوارق تورث التواكل وتصرف صاحبها عن السعى والعمل . وقد استقر فى عقول بعض الغربيين أن الشرقيين بعامة والمسلمين منهم بخاصة قوم متواكلون . وربطوا بين هذا التواكل والدين الاسلامى فجعلوه مسئولا عنه ، لأنه فى نظرهم دين القضاء والقدر ، بالمعنى الدارج السطحى الذى فهموا به من هاتين

الكلمتين . أى بمعنى أن الإنسان لا يدله فى أفعاله ، ولا مسئولية له عنها وأنه أمام تصاريف القدر كالريشة فى مهب الريح .

لكن هذه الروحية القائمة على التواكل غريبة كل الغرابة عن روح الاسلام . والإيمان بقضاء الله وقدره لا يؤدى بالمؤمن أبداً إلى التواكل .

والإيمان بقضاء الله وقدره شرط أساسى من شروط العقيدة . ولكنه لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الإنسانية . وقد روى البخارى عن على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار أو الجنة » . فقال رجل من القوم : « ألا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا . أعملوا . فكل ميسر لما خلق له » .

فالإيمان بالقضاء والقدر إذن لا يتنافى مع اتخاذ الأسباب لاجتلاب الخير ودفع الضر . فالله يعلم مقدما كل ما يصدر عن الانسان من أفعال وهو قادر على أن ينزل قضاءه بعباده فى أى وقت شاء . ومع ذلك ، فقد شاء الله تعالى أن يترك للإنسان الحرية فى تدبير أفعاله ليصبح لمبدأ الثواب والعقاب دلالة أو معنى . وقد أشار الميثاق إلى هذا فربط بين مبدأ الحرية الانسانية ومبدأ الثواب والعقاب حيث قال : « إن جوهر

الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة . لأن هذا الجوهر يؤكد حق الانسان فى الحياة وفى الحرية ولأن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان » .

وإنى لأذكر حديثا فى هذا المجال أدلى به الرئيس جمال عبدالناصر فى النصف الأخير من شهر نوفمبر عام ١٩٥٧ إلى الصحفى الأمريكى « كارل فان ويجاند» تعرض فيه لفكرتى القضاء والقدر وعلاقتهما بحرية الاختيار عند الفرد وبمسئولية الدول فى الحرب والسلام . قال الرئيس : « إننى بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التى تقول بالمصير المحدد للأشخاص والدول ... لقد منح الله الإنسان ضميرا ، ومنحه حق الاختيار بين الطيب والخبيث ... وهذه الحرب لم يصنعها الله ، ولكن صنعها الإنسان ومسئوليتها تقع على الدول والشعوب » .

فإذا كانت الروحية تعنى التواكل فلاشك بعد كل هذا الذى قدمناه أن حضارتنا العربية الحديثة ليست روحية بهذا المعنى . وبالتالى فإن اشتراكيتنا ليست روحية بهذا المعنى ، أو أن روحية اشتراكيتنا لها معنى يختلف تماما عن هذا المعنى .

* * *

إذن ، ما الذى نعنيه حين نقول إن اشتراكيتنا روحية ؟

إننا نعى أن اشتراكيتنا تنبع من بيئتنا . ولما كانت هذه البيئة تشهد بعمق الروح الدينية لشعبنا منذ أقدم العصور ، فما كان لنا أن نتجاهل طبيعتنا المتدينة عند انتقالنا من الرأسمالية إلى الاشتراكية . ثم لم نتجاهل ديننا وليس فيه ما يعوق تقدمنا الصناعى العلمى ، وليس فيه ما يقف حجر عثرة أمام كل الأبحاث العقلية ، وليس فيه كذلك ما يورث التواكل والدعة والاستسلام على نحو ما رأينا ذلك الآن ؟؟ بل إن العكس هو الأدنى إلى الصواب . لأن الدين الإسلامى إذا فهم على حقيقته فلن يكون ثمة تعارض بين تعاليمه وبين مبادئنا الاشتراكية . فهو دين الرحمة والتراحم ، وهو الدين الذى جعل العمل أساسا للإيمان وقرن دائماً فى كتاب الله « الذين آمنوا » بمن « عمل صالحا أو بالذين » عملوا الصالحات ، وهو الدين الذى يقول الله فيه عن نفسه إنه إله يستحق العبادة لأنه أطعم الناس من الجوع ، وآمنهم من الخوف . ونحن فى اشتراكيتنا نؤمن بهذا كله ، نؤمن بالرحمة وهى أساس الاشتراكية ، ونؤمن بأن العمل هو المعيار الحقيقى لتقويم الإنسان ، ولتفضيل الناس بعضهم على بعض ، ونسير أيضا فى نفس الخط الذى رسمه الله لنفسه وهو إطعام الجائع وتبديد خوف المواطن .

ولهذا فإن الميثاق فى حديثه عن الرسالات السماوية يصفها بأنها « طاقات روحية » وبأنها « حوافز معنوية » قادرة على منح الشعوب أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد .

وليس من شك فى أن إيماننا بالله وبالدين وبالرسالات السماوية جميعها يفرق بين اشتراكيتنا وبين الاشتراكية الماركسية الملحدة . لكنه قد يوحى بوجه شبه بين مبادئنا التى تقوم عليها حضارتنا العربية الحديثة وبين المبادىء التى تقوم عليها الحضارة المسيحية الغربية . وذلك لأن هذه الحضارة الأخيرة مع اعتمادها على التقدم العلمى الصناعى ومع اعترافها بدور العقل البشرى فى التقدم فإنها لا تنكر وجود الله وتعتقد — أو يعتقد معظم أفرادها — أن الإيمان بالله لا يتعارض مع التقدم والحضارة . وهذه الأسس قد توحى بأن هذه الحضارة متفقة مع حضارتنا العربية فى مبادئها . الأمر الذى أغرى بعض كتابنا أخيراً بأن يزعم أن منطق القرن العشرين من شأنه أن يملى علينا القول بأن ثمة حضارة واحدة متحدة وبأنه لا مبرر للفصل بين حضارتنا والحضارة الغربية ولا مبرر كذلك للتعصب لحضارتنا أو للقول بحضارات متباينة ، لأن التقدم العلمى الهائل الذى حققته وسائل

التواصل والتخاطب بين الناس فى القرن العشرين سينتهى حتما إلى المزج بين الحضارات ، والقول بحضارة واحدة .

* * *

لكن هذا وهم كاذب ووسواس خناس . بل إنى ألمح فى مثل هذه النداءات التى ما زالت تتردد فى أروقتنا الأدبية ويسمح لها بأن ترى النور أغراضا خبيثة وسموما ضارة . فإن للحضارة الغربية تصورها الخاص للحياة والإنسان ، وهو يختلف عن تصورنا لهما . ولها مجموعة من المثل والقيم تختلف عن القيم التى سادت وتسود الآن فى مجتمعنا العربى ، وتستند إلى مفاهيم معنوية تختلف عن مفاهيمنا التى ساعت وتشيع فى حياتنا كلها وتجعل لحضارتنا طابعاً إنسانياً مختلفاً عما يفهمه هؤلاء من فلسفتهم الإنسانية .

فقد كتب جان بول سارتر مثلا كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية ».وقدم كارل ماركس اشتراكيته على أنها « اشتراكية إنسانية) . وحديث الرأسمالية الاستعمارية الأنجلو أمريكية عن فلسفتها يصورها كذلك على أنها فلسفة إنسانية . والفلسفات الفاشستية التى قامت فى ألمانيا وإيطاليا عقب الحرب العالمية الأولى قدمت نفسها للناس أيضا على أنها فلسفات إنسانية . فهل نصدق

كل مايقال ؟ وعندما تصف كل فلسفة من هذه الفلسفات نفسها بأنها إنسانية فهى تفهم من هذا معنى يختلف عما تفهمه الأخرى من هذه الصفة . وإذا أردنا من جانبنا بعد ذلك أن نتحدث عن فلسفتنا العربية ونصفها بأنها إنسانية فلاشك أن تحديدنا لطابعها الإنسانى سيجىء مختلفا عن كل ماتفهمه جميع هذه الفلسفات من هذهالكلمة . فمن الخطا إذن القول بعدم وجود حضارات متباينة والزعم بأن ثمة حضارة واحدة متحدة . إذ لو صح هذا الرأى فأين نضع فلسفتنا الإنسانية وسط هذا الخليط الهائل من التصورات المختلفة للإنسانية وللحياة .

إننا يجب أن لا نتهم من أجل مناداتنا بتميز فلسفتنا العربية الإنسانية بأننا نقفل الباب دوننا أو بأننا نعيش فى قمقم . كلا . إن بابنا مفتوح لكل الشعوب ولكل الفلسفات التى تتمشى فى اتجاهها مع اتجاهنا الذى أنفقنا من أموالنا وأنفسنا وعرقنا الشىء الكثير حتى وصلنا إلى تحديده وتعبيده . ولا شك أن الطابع الإنسانى الذى يميز فلسفتنا قائم فى صميمه على مبدئنا الحيادى فى المجال الدولى ، واحترامنا المتساوى للفرد وللمجتمع ، وإيماننا الحقيقى لا الزائف بحق كل إنسان فى الحياة الكريمة ، من غير تفرقة فى الجنس أو اللون ، ودفاعنا الصادق عن قضية

السلام الدولى، مع محاولتنا الإيجابية لرفع كرامة الإنسان العربى فى أى قطر عربى . ولا شك أن هـذه السمات الإنسانية لاشتراكيتنا وحضارتنا تجعل منها اشتراكية أو حضارة متميزة تستوحى وتستلهم المثل والقيم الروحية والاجتماعيةوالوطنية التى استطعنا أن نستخلصها عبر التاريخ وأصبحت تحلق فى أفق حياتنا ، ولا نملك عنها حولا .

وليس من شك فى أن التزامنا بهذه السمات الإنسانية المحددة يضفى على الروحية التى تتصف بها اشتراكيتنا معنى جديداً ، معنى تقدميا يضاف إلى المعانى التى قدمناها . أما الإدعاء بانه لا فارق بين حضارتنا والحضارات الأخرى فهو قول شعوبى خطير ، يريد منا صاحبه أن نهدر ديننا ومثلنا العربية الصحيحة ، وقيمنا الروحية التى نفاخر بها . الأمر الذى يتعارض مع أبسط قواعد علم الاجتماع ، ويتعارض مع مبادئنا المحددة غير المستوردة .

* * *

لكن اعتزازنا بروحية اشتراكيتنا وبالطابع الانسانى المميز لها ينبغى أن لا يفهم على أنه لون من ألوان التعصب الفكرى المذهبي . فإن طبيعة فلسفتنا الحيادية ذاتها تفرض علينا أن نقرأ كل فلسفة ، وتتنسم كل هواء ، وتطل من كل نافذه ، ونستمع

إلى جميع دقات الموسيقى ، حتى إلى تلك الموسيقى الكنائسية التى كانت تزحف على إيقاعها الحملات الصليبية على الشرق .
ولقد نادينا دائماً بأن فلسفتنا ليست فلسفة مذهبية ، بل فلسفة مواقف تقوم على تمثل كل التيارات وهضمها ومحاولة رسم طريق متميز لنا . ونادينا أيضاً بأن فلسفتنا ليست بفلسفة الطريق الواحدة ، وبأنها أبعد ما تكون عن أى إرهاب أو تسلط فكرى ، لأنها فلسفة متفتحة وليست مقفلة . نادينا بهذا كله (انظر كتابنا : « حياد فلسفى » ضمن مجموعة المكتبة الثقافية) .
لكننا نشعر بأن من واجبنا القومى أن نقاوم ما وسعنا ذلك القول بأن حضارتنا ليست بالحضارة المتميزة .



١٠ — فلسفة الثقافة الاشتراكية

من واجبنا فى هذه المرحلة التى نجتازها فى بناء اشتراكيتنا أن نلتقى عند مفهوم عام موحد للثقافة الاشتراكية ، وأن تتفق حول الدعائم التى يمكن أن تقوم عليها، فإن هذا من شأنه أن يساعدنا فى تخطيطنا الثقافى وأن يربط بين الثقافة والمجتمع الاشتراكى الذى نعيش فيه .

وأود أن أقف قليلا عند تعبير « الثقافة الاشتراكية » لأنى أعلم أن البعض سيقف عنده مترددا غير مسلم به ، ولسان حالهم يقول : « إننا نعلم أن هناك ثقافة ... لكننا لا نعلم أن ثمة ثقافة اشتراكية » وقد يقولون أيضا : « إن الثقافة كالماء المقطر لا لون لها ولا طعم ولا رائحة » . أما الثقافة التى توصف بأنها اشتراكية فهى فى نظرهم ليست ثقافة ، لأن الاشتراكية نظرية سياسية ، وفى منطقهم أن السياسة والثقافة لا يجتمعان .

فإلى هؤلاء الحالمين ضحايا الثقافة الغربية ، أو ضحايا الفهم السطحى لها ، أسوق هذه الملاحظة العابرة حول العلاقة بين الثقافة والسياسة تلك العلاقة التى تمثل عندى دعامة رئيسية للثقافة الاشتراكية .

* * *

فالمثقفون فى كل مجتمع من المجتمعات يبيحون لأنفسهم أن يصدروا أحكاما على رجال السياسة من ناحية ثقافتهم ، فيصفون هذا السياسى مثلا بأنه ضحل الثقافة وذاك الآخر بأنه واسع الثقافة . وبصرف النظر عن تحديد معنى الثقافة التى يحتاج إليها رجل السياسة ، ومن غير أن نخوض فى معرفة ما إذا كانت هذه الثقافة من النوع الفنى أو التكنولوجى أو الإدارى أو القيادى أو تلك التى تتصل بالوعى السياسى أو بالثقافة العامة ، فإن من المسلم به أن المثقفين يبيحون لأنفسهم دائما أن يصدروا أحكاما على ثقافة رجال السياسة . فمن الطبيعى أن يكون من حق رجال السياسة أن يحكموا على ثقافة المثقفين .

والحق أن للسياسة فى علاقتها بالثقافة أسلوبين . فالسياسة قد تكون قيداوأدا للثقافة ، وقد تكون توجيها لها . والسياسة التى من النوع الأول هى سياسة الخط الواحد التى لابد أن تؤدى إلى ثقافة الخط الواحد . أما السياسة التى من النوع الثانى ، فعلى الرغم من وضوحها واستقامة الطريق التى اختارته لنفسها ، فإنها تستمد وجودها من مرونتها وتفتحها ، ولهذا لابد أن تؤدى إلى ثقافة غنية متفتحة مثلها . السياسة التى من النوع الأول تضرب حصاراحول أفراد المجتمع ، وتفرض عليهم لونا واحدا من الثقافة ، وتدخل فى روعهم أن الثقافات الأخرى أضغاث أحلام ، تمنعهم

وتمنعهم فى تعصب مذهبي أعمى حتى من حق الاطلاع عليها وتكوين رأيهم فيها . أما السياسة التى من النوع الثانى ، فإنها تفتح ذراعيها لكل ألوان الثقافات ، وتبيح لأبناء المجتمع أن يطلوا من كل النوافذ ، وأن يقرأوا ما يشاءون من الشرق والغرب ، وتبعث بهم إلى جميع أنحاء العالم ليروا بأنفسهم حياة الشعوب وليتزودوا بكل ألوان العلم والمعرفة . وهذا كله من أجل أن يصبوا كل هذه الألوان من المعرفة فى نهر موحد من الثقافة الوطنية والقومية .

والفارق واضح بين المنهجين . فالسياسة التى تسير عليها ثقافة النوع الأول هى سياسة البدء بالمنع والحظر ، وفرض الحصار مقدما على الثقافة . أما الثقافة التى من النوع الثانى ، فليس فيها منع او حظر أو ضرب حصار ، بل كل ما فيها عبارة عن نوع من الرقابة ، تمارس فى النهاية لا فى البداية ، لضمان سلامة سير الثقافة فى خطها الوطنى القومى .

وما من شك فى أن سياستنا التى تسير عليها ثقافتنا الاشتراكية تدين بالفلسفة الثانية لا الأولى . وذلك لأننا نؤمن بأن الثقافة « زراعة » للأفكار (وكلمة الثقافة فى اللغات الأوربية مشتقة من فعل لاتينى يعنى فلاحة الأرض وزرعها) والزراعة سواء

فى ميدان الأرض أو فى ميدان الأفكار تبدأ بوضع البذرة ثم تعهدها ومراقبة نموها وتطورها إلى أن تصبح ثمرة تؤتى أكلها . « إنك — كما يقول الأديب والشاعر الانجليزى ت . س . إليوت — لا تستطيع أن تبنى أو تشيد شجرة ، لكنك تستطيع فقط أن تبذر البذرة التى تتعهدها بالرى والتقليم والتهجين فتصبح شجرة يوما ما » . والأمر شبيه بهذا فى ميدان الثقافة . فإنك تستطيع أن تنظر إلى تثقيف الناس على أنه مهمة معيارية ، تقوم على دعائم خرسانية جامدة ، تمتد جدران المبانى بينها وتعلو ، لكن امتدادها وارتفاعها يمضى وكأنه يسير على قضبان من حديد ، لا ينحرف قيد أنملة عن الخرسانات التى قام مهندسو الخرسانة بصبها أول الأمر ، وصب عن طريقها شكل البناء واتجاهاته فى قوالب لايحيد عنها . . . كلا . ليست الثقافة إنشاء معماريا على هذا النحو ، بل عملية إنبات عضوى وبذر للبذرة وتعهد لها ورقابة لنموها .

* * *

وأنا على يقين من أن الدولة لم تحاول فى يوم من الأيام أن تشيد شجرة الثقافة على هذا النحو الخرسانى البغيض .

بل هى تترك هذا الأمر لمبادرة المثقفين ، الذين يجب عليهم أن يعينوا الدولة فى هذا السبيل لسببين :

(أولا) قد أصبح لنا خط واضح فى سياستنا الخارجية والداخلية بعدأن كنا نضرب فى هذين الميدانين على غير هدى... ولما كانت الثقافة فى جوهرها ليست إلا علاقة ديناميكية بين أسلوب الحياة السائد فى مجتمع من المجتمعات والأفكار الإيديولوجية لهذا المجتمع ، فقدبات من واجب الثقافة أن تفهم واقعنا الاجتماعى الجديد ، وتتمثله وتحسن التعبير عنه .

ولهذا نص الميثاق على أن « العلم للمجتمع يجب أن يكون شعار الثورة الثقافية » .

أما نظرية العلم للعلم فقال عنها الميثاق إنها « مسئولية لاتستطيع طاقتنا الوطنية فى هذه المرحلة أن تتحمل أعباءها » .

ويؤكد الميثاق أيضا أن الجامعات ليست ويجب أن لاتكون أبراجا عاجية ، بل « طلائع متقدمة تستكشف للشعب طريق الحياة » .

(ثانياً) لم يستقر واقعنا الإجتماعى والمادى الجديد بعد ، على النحو الذى نطمع أن يكون عليه. ونحن نسعى بكل طاقاتنا وإمكانياتنا المادية إلى تغيير الأوضاع القديمة ... والانسان العربى

الجديد الذى نيط به تغيير هذه الأوضاع ، لن يستطيع تغييرها وخلق شكل جديد للمجتمع عن طريق قدراته المادية فحسب ، بل عن طريق جهاز من الافكار الإيديولوجية يكون بمثابة القوة الدافعة لهذا التغيير .وهذا الجهاز من الأفكار الإيديولوجية ليس شيئاً آخر إلا الثقافة .

ومن هنا يجب أن يكون واضحا فى الأذهان أن دور الثقافة فى مجتمعنا الجديد ليس قاصرا على مجرد التعبير عن واقع اجتماعى موجود بالفعل ، بل يقوم أيضا على خلق هذا الواقع خلقا جديدا . الامر الذى يستتبع خلق قيم جديدة . وأهم ما تتميز به هذه القيم الجديدة — كما ينص الميثاق — « أن تعكس نفسها فى ثقافة وطنية حرة » .

ولهذين السببين السابقين علينا أن ننظر إلى صلة الثقافة بالسياسة على أنها تمثل دعامة هامة من دعامات الثقافة الاشتراكية . فمن حق الدولة الاشتراكية أن تطمئن إلى أن جميع أفراد المجتمع يسهمون ، كل فى دائرة اختصاصه ، فى تغيير شكل المجتمع والثورة على الأوضاع القديمة ، سواء فى هذا الفنيين الذين يغيرون الواقع الاجتماعى بالعمل والإنجازات المادية والآلات والاختراعات المختلفة ، أو المثقفين الذين يغيرون هذا الواقع بالفكرة والكلمة .

* * *

ونتقل بعد هذا إلى الحديث عن دعامة أخرى من دعامات الثقافة الاشتراكية ، وهى خدمة الثقافة للحضارة .

فالحضارة أسلوب فى الحياة يطبع الحياة المادية والذهنية لأفراد المجتمع الواحد بطابع خاص يلتزمون به فى تدبير معاشهم وسلوكهم ، فى استغلال مواردهم الطبيعية ، فى زراعتهم وصناعتهم ، وكذلك فى معتقداتهم وأفكارهم ونظرتهم الجمالية وتصورهم العام لعالمى الأشياء والأشخاص جميعاً . والثقافة تعبير عن تجاوب الفرد مع هذا المركب الحضارى الذى يمتد بجذوره فيه .

وعلى هذا فإن أهم ما يميز الحضارة عن الثقافة أن الأولى تمثل واقعا ، فى حين أن الثانية تمثل علاقة بين الفرد وهذا الواقع : علاقة قائمة على الفهم العميق والتمثل والوضوح الذى يتيح لصاحبه أن يلم بأطراف كثيرة لهذا الواقع الحضارى ، وأن يستقر حول مجموعة من الأفكار الرئيسية التى تترسب فى ذهنه بشأنها ، وتسمح له بالتعبير عن فهمه لها بوضوح ، فى أية لحظة من اللحظات .

والثقافة بهذا الاعتبار خادمة للحضارة وليست منعزلة عنها . وإذا كان من المسلم به فى علم الاجتماع أن هناك حضارات مختلفة ولا وجود لحضارة واحدة ، فإن الثقافة تتجه أولا وبالذات إلى خدمة الجو الحضارى الذى يستنشقه أفراد مجتمع بعينه .

وهذه هى الدعامة الثانية للثقافة الاشتراكية .

أما إذا أردنا أن نعرف بعد هذا الوجه الذى ستخدم به الثقافة الحضارة التى تعيش فيها ، فمن الخطأ أن نظن أن هذا سيكون عن طريق حصر الثقافة فى قمقم المجتمع الذى تعبر هى عن حضارته . لأن الثقافة التى من هذا الطراز تسىء إلى الحضارة التى تعبر عنها أكثر مما تنفعها . إذ ستقفل الباب على نفسها وتردد لغة محلية يفهمها أبناء مجتمع واحد فقط ، وتعجز عن فهمها الإنسانية . والثقافة إذا فقدت طابعها الإنسانى فقدت وجودها نفسه .

ومن أجل هذا فإن مشاركة الثقافة الاشتراكية فى الثقافة الإنسانية أمر لا بد منه ، لأنه ضرورى لازدهارها وتجددها وخلودها . بل هو أمر لا مفر منه لخدمة الحضارة التى تعكسها . فالحضارة العربية قد أخذت عن الحضارة اليونانية والرومانية والفارسية والهندية والصينية ، وشاركت فى تراث الفكر الإنسانى . لكن الناس جميعهم يتفقون فى أنها حضارة عربية ، ويصفونها بهذا الوصف ، ويتفقون فى أن الثقافة التى قدمتها للعرب ولأبناء الإنسانية جمعاء ثقافة عربية . وهذا هو السبب الرئيسى فى خلود هذه الحضارة . فخلودها لا يرجع إلى أنها تاهت

وذابت فى تراث الحضارات التى حرصت على معرفتها والتزود من ثقافاتها ، بل رجع إلى أنها تمثلت هذا التراث وفهمته وأحالته إلى ذاتها ، وظلت مع هذا ثقافة أو حضارة عربية .

فنحن إذ ننادى بأن الثقافة تخدم الحضارة التى نبتت فيها والبيئة التى ترعرت على جنباتها لا نعنى أن نعزل ثقافتنا عن الثقافات الإنسانية . بل نعنى زيادة الأخذ عنها ، وزيادة الارتشاف من مناهلها . على أن نضع فى اعتبارنا أولا وأخيراً أننا نخدم بهذا حضارتنا .

* * *

و ننتقل أخيرا إلى الحديث عن دعامة ثالثة من الدعامات التى تقوم عليها أو يجب أن تقوم عليها ثقافتنا الاشتراكية . وهذه الدعامة تستند إلى مبدأ فلسفى معروف وهو مبدأ الوحدة والكثرة . فالفلاسفة يقولون إن مظاهر الكثرة التى نشهدها فى هذا العالم من حولنا مردها إلى وحدة معينة . وينصحوننا دائما بعدم الوقوف عند هذه الكثرة ، وبالبحث وراءها عن مبدأ عام يضم شتاتها ويرد تكثرها إلى شىء من الوحدة والتبويب . ومبدأ الوحدة هذا قد يكون عند بعضهم الله ، وقد يكون العقل الإنسانى نفسه من حيث أنه قادر على الاهتداء إلى العلاقات

التى تربط بين الأشياء المتكثرة وقد يكون الله والعقل الإنسانى معا عند البعض الآخر .

وإذا طبقنا مبدأ الوحدة والكثرة فى ميدان الثقافة نستطيع أن نظفر بدعامة أخرى من دعامات الثقافة الاشتراكية . ذلك أن الثقافات فى المجتمع الواحد تتباين وتختلف باختلاف تخصصات المثقفين ، وتعدد نوعية ثقافاتهم . لكن هذه الثقافة المتكثرة المتباينة فى حاجة إلى خيط واحد يجمعها ، ويضم شتاتها ، ويوحد نوعيتها . وهذا الخيط هو الذى يسم أبناء الحضارة الواحدة والثقافة الواحدة بسمة معينة . نستطيع أن نتعرف عليها فى تصور الحياة بالنسبة إلى أستاذ الجامعة ، وبالنسبة إلى رجل الشارع على السواء . نستطيع أن نضع أيدينا عليها عند حديثنا مع الطالب الجامعى ، ومع العامل والفلاح والجندى وجميع قوى الشعب العاملة بلا تمييز .

* * *

هذا الخيط من الثقافة العامة هو الذى نطمع أن نراه قريبا فى مجتمعنا الاشتراكى . وهو الميزان الحقيقى لثقافة الأمة . لأنه هو الذى يمثل وعيها السياسى العام .

وقد فشلت الثقافات التى ظهرت فى البلاد الرأسمالية فى جعل

هذا الخيط من الثقافة العامة أداة فعالة لخدمة المجتمع . وذلك لان فكرة المجتمع فى هذه البلاد ليست واضحة تماما ، ولأن هذه البلاد تفتقد حتى الآن وضوح الهدف .

أما مجتمعنا الاشتراكى الذى استطاع أن يحدد أهدافه فى وضوح تام ، فهو قادر قريبا بإذن الله على أن يخلق هذا الوعى الثقافى الاشتراكى العام فى أذهان جميع أبنائه بلااستثناء . ويومئذ نستطيع أن نقول حقا للآخرين إنا قد حققنا شيئا ما يعتد به فى ميدان الثقافة .



المكتبة الثقافية
تحقق اشتراكية الثقافة

صدر منها :

١	— الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين	للاستاذ عباس محمود العقاد
٢	— الاشتراكية والشيوعية ...	للأستاذ على أدهم
٣	— الظاهر بيبرس فى القصص الشعبى	للدكتور عبد الحميد يونس
٤	— قصة التطور	للدكتور أنور عبد العليم
٥	— طب وسحر	للدكتور بول غليونجى
٦	— فجر القصة	للاستاذ يحيى حقى
٧	— الشرق الفنان	للدكتور زكى نجيب محمود
٨	— رمضان —	للأستاذ حسن عبد الوهاب
٩	— أعلام الصحابة	للأستاذ محمد خالد
١٠	— الشرق والإسلام	للاستاذ عبد الرحمن صدقى
١١	— المريخ	للدكتور جمال الدين الفندى والدكتور محمود خيرى

٩٧ — الشمس والحيـاة ... ... للدكتور محمود خيرى على
٩٨ — الفنون والقومية العربية ... للأستاذ محمد صدقى الجباخنجى
٩٩ — أقلام ثائرة ... ... للأستاذ حسن الشيخ
١٠٠ — قصة الحياة ونشأتها على الأرض للدكتور انور عبد العليم
١٠١ — أضواء على السير الشعبية ... للأستاذ فاروق خورشيد
١٠٢ — طبائع النحل ... ... للدكتور محمد رشاد الطوبى
١٠٣ — النقود العربية «ماضيها وحاضرها» للدكتور عبد الرحمن فهمى
١٠٤ — جوائز الأدب العـالمية «مثل من جائزة نوبل» للأستاذ عباس محمود العقاد
١٠٥ — الغذاء فيه الداء وفيه الدواء للأستاذ حسن عبد السلام
١٠٦ — القصة العربية القديمة ... ... للأستاذ محمد مفيد الشوباشى
١٠٧ — القنبلة النافعة ... ... للدكتور محمد فتحى عبد الوهاب
١٠٨ — الأحجار الكريمة فى الفن والتاريخ للدكتور عبد الرحمن زكى
١٠٩ — الغلاف الهوائى ... ... للدكتور محمد جمال الدين الفندى
١١٠ — الأدب والحياة فى المجتمع المصرى المعاصر ... للدكتور ماهر حسن فهمى
١١١ — ألوان من الفن الشعبى ... للأستاذ محمد فهمى عبد اللطيف
١١٢ — الفطريات والحياة ... ... للدكتور عبد المحسن صالح
١١٣ — السد العالى « التنمية الاقتصادية » ... ... للدكتور يوسف ابو الحجاج
١١٤ — الشعر بين الجمود والتطور ... للأستاذ العوضى الوكيل
١١٥ — التفرقة العنصرية ... ... للدكتور احمد سويلم العمرى
١١٦ — صراع مع الميـكروب ... للدكتور محمد رشاد الطوبى
١١٧ — الإصلاح الزراعى والميثاق ... للأستاذ محمد عبد المجيد مرسى

١١٨ — أضواء جديدة على الحروب الصليبية للدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور
١١٩ — الأمم المتحدة وممارسة نظامها للدكتور سليمان محمود سليمان
١٢٠ — أسرار المخلوقات المضيئة ... للدكتور عبد المحسن صالح
١٢١ — التاريخ والسير ... ... للدكتور حسين فوزى
١٢٢ — تطور المجتمع الدولى ... ... للدكتور يحيي الجمل
١٢٣ — الاستعمار والتحرير فى العالم العربى للدكتور جمال حمدان
١٢٤ — الآثار المصرية فى الأدب العربى للدكتور أحمد احمد بدوى
١٢٥ — الإسلام والطب ... ... للأستاذ محمد عبد الحميد البوشى
١٢٦ — الحلى فى التاريخ والفن ... للدكتور عبد الرحمن زكى
١٢٧ — نافذة على الكون ... ... للدكتور إمام إبراهيم احمد
١٢٨ — الفلاح فى الأدب العربى ... للأستاذ محمد عبد الغنى حسن
١٢٩ — ثروتنا المائية ... ... للدكتور أنور عبد العليم
١٣٠ — التفكير عند الإنسان ... للدكتور أحمد فائق
١٣١ — رحلات الحيوان والطيور ... للدكتور فريد يني حنا
١٣٢ — النيل فى عصر المماليك ... للدكتور محمود رزق سليم
١٣٣ — الفلسفة فى الميثاق ... ... للدكتور يحيي هويدى

الثمن قرشان

المكتبة الثقافية

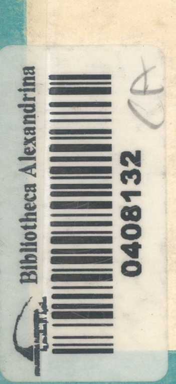
- أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم فى بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأقلام أساتذة ومتخصصين وبقرشين لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر فى أوله وفى منتصفه

الكتاب القادم

رتشارد ڤاجنر

الدكتور فؤاد زكريا

أول يونيه ١٩٦٥



الثمن ٢ مـ

مطابع دار القلم